بحوث في
علم الكلام

سعيد عبداللطيف فودة

دار الرازي

المؤلف: سعيد فودة

عنوان الكتاب: بحوث في علم الكلام

عدد الصفحات: ١٤٤ صفحة

الموضوع الرئيسي: ١. علم العقائد

قياس القطع: ١٧× ٢٤

تمت المراجعة والتصحيح والإخراج في دار الرازي للطباعة والنشر والتوزيع

تطلب منشوراتنا على العنوان التالي:

دار الرازي

ص.ب ٩٢٧٦٠١ عمان ١١١٩٠ الأردن

تلفاكس: ٤٦٤٦١١١٦

E-Mail:alrazi003@yahoo.com

www.al-razi.net

دار الرازي

للطباعة والنشر والتوزيع

عمان - الأردن

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

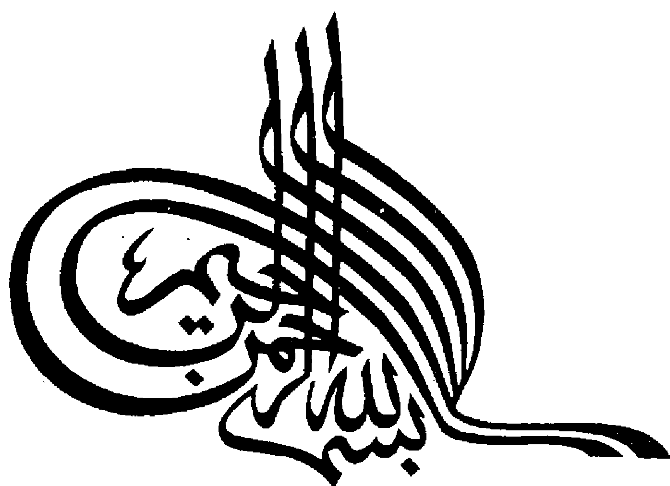
بحوث

في علم الكلام

تأليف

سعيد عبداللطيف فودة

دار الرازي


بسم الله الرحمن الرحيم



تقديم:

الحمد لله العليم العظيم الذي أنعمَ علينا بهذا الدّين القويم. والصّلاةُ والسّلامُ على سيّدنا محمّدٍ سيّدِ الخلق أجمعين.

هذه عبارة عن مجموعة بحوث في علم التوحيد، تتركز معظمها في موضوع الإلهيات، وبعض مبادئ العلم. وقد قصدت أن أعيد النظر في هذه المباحث، وأراجعها، وأعيد بناء بعضها على أسس قوية بأسلوب واضح سهل قريب.

ولا تخلو هذه البحوث من نظرات مبتكرة وأساليب نافعة. أرجو أن يكون فيها فائدة للمهتمين بهذا العلم، ولعلها تكون دافعا لهم لتنقيح أفكارهم فيها، ولإعادة الحركة الفكرية في هذه المواضيع التي أهملها أكثر الناس في هذا الزمان، ظانّين انعدام الفائدة فيها، انخداعا منهم بالعناوين البراقة التي غزت العالم الفكري المعاصر.

ولكن لا يخلو كلام بشر من النقص، ولو كان شرط الكتب خلوها من الأخطاء واستحالة الاعتراض عليها من الآخرين لما كتب أحدٌ كتابا، والواقع أنني كنت قد كتبت هذه البحوث منذ سنوات عدَّة، ولم يتيسر لي مراجعتها، ولم أعدّل عليها إلا في بعض الجهات، وتركتها على ما كانت عليه. راجياً أن تنال قبولا عند القارئ. والله الموفق.

البداية

فنّ التوحيد هو أشرف أنواع العلوم، والتوحيدُ أوّل ما يجب على المكلّف، ويدخل في مفهوم التوحيد الإيمان بوجود الله، وهو أهمّ ما يجب على القلوب أن تعتقده. والتوحيد أصل الدين، ولذلك يُلَقَّبُ هذا العلمُ بعلمِ أصول الدّين، لما يحتويه من قواعد كلية لا يقوم الدين إلا عليها. ويسمى بعلم الكلام أيضاً، لأنه لا يتم تحقُّقُه في النفس غالبا إلا بالكلام، ولأن مسألة الكلام واحدةٌ من أكبرِ مسائله.

والمقصود بالقلب هنا كما قال الإمام الغزاليّ هو: "لطيفة ربّانيّة هي المخاطبة، وهي التي تثاب وتعاقب، ولها تعلّق بالقلب الجسمانيّ الصنوبريّ الشّكل تعلّق العرض بالجوهر، ويسمّى روحا ونفسا."اهـ[1] ويقصد بها الروح، ومعنى لطيفة: أي أمر يدق إدراك حقيقته على العقول، ويقصد بقوله ربانية أي أنها خلق لله تعالى اختص الله تعالى حقيقَتَها بنفسه، أي حَجَبَ العقولَ عن إدراكها، فكما أن ذات الرب غير مدركة فهذه أيضا غير مدركة إدراكا تاما، وهذه هي التي ينبني على وجودها الثواب والعقاب، لأن الروح هي التي يقوم بها الإدراك وأما الجسم فهو مَعْبَرٌ لذلك، والحواسُّ هي وسائل للإدراك وليست مدركة على التحقيق، وللقلب تعلق بالجسم الصنوبري من حيث الإرادة والشوق فأنت عندما تشتاق وتريد أمرا ما فإنك تشعر بهذا الاشتياق في قلبك، ويلزم عن الاشتياق القلبي التوجه العملي إلى هذا الأمر، فالإرادة محرك للأعمال، وموقعها القلب، فهذه ناحية من نواحي التعلق، وهي أظهر شيء فيه، فالرّوح إذن هي التي يجب عليها الاعتقاد، **والاعتقاد هو الذّكر النّفسيّ الذي لا يحتمل**

(١) الفواكه الدواني للشيخ أحمد النفراوي(١/ ٤٣)، المتوفى سنة ١١٢٠هـ وهو شرح لرسالة ابن أبي زيد القيرواني (٣١٦-٣٨٦هـ).

متعلّقه النّقيض عند الذّاكر، كما قال بعض، وعليه فقد يتوهم أنه العلم نفسه، فالاعتقاد هو كيفية نفسانية حاصلة في النفس وراسخة فيها، نتيجة حصول تعلق جازم للنفس بقضية معينة، وهذا التعلق قد يكون نتيجة علم بالدليل وقد يكون نتيجة تقليد محض أو نتيجة لغير ذلك من البواعث والدوافع للاعتقاد.

والذي يلوح لي أنّ الاعتقاد ليس من باب العلم، وهذا يصحُّ إذا قلنا إن العلم ليس من باب الكيفيات النفسانية، بل هو من أفعال النفس أو الانفعالات، لأنّ العلم بناءاً على ذلك قد يوجد في المرء ولا يكون هذا معتقدا بالعلم، أي مرتبطا ومتعلّقاً بِهِ، أي بما يعلم، كما كان أحبار اليهود والنّصارى يعلمون أن سيّدنا محمّدا ﷺ نبيّ حقّا، ولكنّهم لم يعتقدوا بذلك؛ أي لم يصبح ذلك عقيدة لهم، وكذلك عمّ النبي ﷺ أبو طالب كان يعلم أنّه النّبيّ بلا ريب ولكنّ ذلك لم يصبح عقيدة له. وكذلك فإن العلم إن كان من باب الكيف فليس الإيمان أيضا من باب العلوم، لوجود مؤمنين غير عالمين بحقيقة ما يؤمنون به[1]، ولوجود مؤمنين بأمور ليست صحيحة ولا هي مطابقة للواقع، ويستحيل أن يكون العلم غير مطابق للواقع.

فالتحقيق عندي أنّ الاعتقاد من باب الكيف، فهو كيفيّةٌ تتكيّف بها النّفس نتيجة اختيارها لفعل معين، وليست مجرّدَ فعلٍ أو انفعال، فالمعتقد بالدّين يجب أن تكون صفاته النّفسانيّة على كيفيّة معيّنة أي هيئة معيّنة هي التي أمر بها الدّين، وهذا أمر آخر غير العلم، كما لا يخفى، فهذه الكيفية النفسانية تستلزم انكسار النفس وخضوعها أمام قضايا الدين وعدم الاستعلاء عليها، وهذا هو أقل قدر يحقق ماهية الاعتقاد. ولذلك قال بعض العلماء: والاعتقاد هو الرّبط والجزم، فكأنّه قصد أن تربط نفسك على ما تعلم. والرّبط لا بدّ فيه من تغيير الكيفيّة الأولى إلى كيفيّة ثانية هي التوحيد وصورة العقائد الإيمانية.

---

(١) أي لا يملكون الدليل على إيمانهم.

لك نقول بصحّة اعتقاد المقلّد، لأنّ الإيمان إنّما هو في أصله كيفيّة معيّنة، وهو ... قد حققها، ولا يُنْظَرُ في هذه الكيفيّة إلى سَبَبِها بل ينظر إليها فقط، فلا يقدح فيها أنها لم تأت عن دليل.

وبناء على هذا التوضيح فقط، نستطيع أن نفهم لماذا لا يمكن أن يتخلّق الإنسان بحقيقة أخلاق القرآن إلاّ إذا كان محقّقاً لأصل التوحيد والإيمان، فالصّدق مراتب، فالمؤمن يَصْدُقُ والكافر يَصْدُقُ، ولكنّ الثاني لا يثاب على صدقه، لأنّ أصله غير موجود عنده ولم يحقّقه، وهو الاعتقاد السّليم، ولا يمكن أن يُتَوَصَّلَ إلى الأخلاق السّليمة المنتجة إلاّ ببنائها على أساس التوحيد والاعتقاد الحقّ. ولذلك فليس من الحكمة البدء بتعليم النّاس الأخلاق ولا حثّهم عليها إلاّ بعد ترسيخ العقيدة السليمة في نفوسهم، وذلك لأنّهم حتّى لو تخلّقوا بالأخلاق الحسنة أي بمظاهرها، فلن يكون لها أثر حقيقيّ في تغيير حقائقهم، ودفعهم إلى تغيير أنفسهم، لأنّ هذه المظاهر ليس لها حقيقة تنبني عليها. **ولا يتأتّى وعظ إنسان إلاّ بعد أن يؤمن.**

والعقائد هي القضايا التي يقصد فيها الاعتقاد نفسه دون العمل. ولا يعني هذا أنّ العقائد لا يترتب عليها عمل، بل العمل الصحيح لا يترتّب إلاّ عليها، ولكنّ القصد أنّ تلك القضايا تسمّى أيضاً عقائد وإن لم يُبْنَ عليها عمل، ومن ذلك يفهم أنّ العمل لا يُخْرِجُ من الإيمان، هذا على مذهب أهل السّنة وهو الحقّ، فيمكن أن يكون الإنسان ذا عقيدة سليمة وأعمال باطلة كالفاسق، **ويجب التمييز هنا بين الكفر والتكفير، فالكفر لا يكون إلاّ بمخالفة الاعتقاد لا الأعمال، ولكنّ التكفير يمكن أن يكون بالأعمال.** وهذا التعريف أيضا يشير إلى أهميّة الاعتقاد لذاته، فمع كونه هو الأصل الذي ينبني عليه العمل الصحيح، إلاّ أنّنا عندما نتوجّه للاعتقاد، لا يجوز أن نتوهّم أنّنا نعتقد ونؤمن فقط لأنّ العمل يترتّب عليه، بل الاعتقاد نفسه هو المطلوب. فالنّفس تطلب الاعتقاد لِذَاتِهِ، ويترتّب عليه العمل، فلا يصحُّ إلا به.

أول واجب على الإنسان

والعقائد كلها واجبة على المكلّف، ولكن لا يجب عليه -ابتداءً - النّطق بها كلها، وإنّما يجب النّطق بالشّهادتين، وكذا يجب النّطق في بقيّة العقائد إذا سئل عنها، عند الحاجة إلى ذلك لا مطلقاً، فيجب عليه أن ينطق بما يدلّ على اعتقاده.

والذي عليه جمهور أهل العلم، ومنهم الإمام مالك و الأشعري أنّ أوّل الواجبات هو العلم بالله ورسوله ودينه، أي العلم بما يجب له، وما يجوز في حقّه، وما يستحيل عليه. وكذا فيما يتعلّق بالرّسول والدّين. والواجب المشار إليه هنا هو الصّفة الواجبة له تعالى كالقدرة، والنّسبة كثبوت القدرة له تعالى.

وقال بعض العلماء أول واجب هو النّظر، وبعضٌ: القصدُ إلى النّظر، وبعضٌ: أوّل جزء من النّظر، ولا تظنَّ أنَّ هذا اختلافٌ وخلافٌ حقيقيّ حاصل بين العلماء، لتقولَ بعد ذلك: إذا كان الخلاف كبيرا في أوّل الواجبات، فكيف في بقيّة العقائد؟! وكيف في الفقه؟! فيبعثك هذا على الاستخفاف بالعلماء، ومن ثمّ الضلال والخسران، أو الاستقلال برأيك الفاسد، وعقلك القاصر؛ أي نفسِك القاصرةِ عن الخوض في هذه المسائل. بل كلّ هذه الأقوال تصبّ في مصبّ واحد وتقوّي فهم علم التوحيد في نفوس النّاس، والاختلاف بينها ظاهريّ فقط.

فالذي قال أوّل الواجبات النطق بالشهادتين، قصد أنّه لا يمكن تحريم دم الكافر الأصليّ ومعاملته كالمسلم إلاّ إذا نطق بهما، فهو أوّل أمر يجب أن يبادر الإنسان به ليعلن براءته من الكفر، ودخوله في الإسلام. والذي قال: أوّل الواجبات العلم بالله وبرسوله وبالدّين؛ قصد أنّه لا يمكن أن ينطق بالشّهادتين نطقا معتبرا عند الله تعالى إلاّ إذا كان عالما ولو بشكل إجماليّ بما ذكر، ليصحّ نطقه بكلمة التوحيد مع العلم بمعناها، ويصحّ اعتقاده كذلك. والذي قال: أوّل الواجبات هو النّظر، إنّما قال ذلك لأنّ

الإنسان يصعبُ عليه عادة أن يصل إلى الحقّ إلاّ بالنظر والفكر ولو إجمالا، فعندما يفكر يصل إلى العلم فينطق بكلمة التوحيد. ولأن النظر في سبيل الاستدلال على الحق واجب. والذي قال: أوّل واجب هو القصد إلى النّظر، فلأنّ الإنسان لا يمكن أن ينظر بالفعل إلاّ إذا نوى ذلك وعزم عليه، فأعطى السبب حُكْم النتيجة، وكذلك الذي قال: هو أوّل جزء من النظر، فلأنّ النّظر مكوّن من أجزاء مترتبة ولا يمكن أن يبدأ بالجزء الثاني إلاّ إذا أتمّ النظر في الجزء الأوّل.

وهكذا نرى أنّ كثيرا من أقوال علماء الشريعة التي ظاهرها التناقض والتضادّ، حقيقتها التكامل والاتفاق، والجاهل الغِرُّ فقط هو الذي يسيء الظنّ بعلماء الشريعة فيجعل من اجتهاداتهم تنقيصاً مِنْ مَرَاتِبِهِمْ، ومِنْ ثَمَّ قدحا في أقوالهم ومذاهبهم، كلّ هذا وهو لا يفهم حقيقتها، ولا يعيها، بل هو منبعث في ذلك من نقص معرفته، ثمّ يدّعي بعد ذلك أنّ هذا الاختلاف الحاصل بينهم سببه الفلسفة، وهو في ذلك يثبت أنّه لا يعرف الفلسفة، ولا يعرف تدقيقات العلماء؛ بل لا تحتمل نفسُه كلامَهم رحمهم الله تعالى.

مقدّمة في مبادئ علم التوحيد

من الواجب على كلّ طالب علم أن يتصوّره، ولو برسمه ليكون على بصيرة في طلبه. وأن يعرف موضوعه ليميزه عن غيره. وأن يعرف غايته لئلاّ يكون اشتغاله به عبثا. وأن يعرف استمداده، ومنفعته، وواضعه.

تعريف علم الكلام:

وحدّ الكلام كما قال بعض الشّيوخ: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينيّة على الغير، وإلزامها إياه؛ بإيراد الحجج وردّ الشّبه قال الإمام العضد في المواقف: "**والكلام علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ**"[(١)]. وقال الإمام سعد الدين التفتازاني: "**الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية**"[(٢)] وقال ابن الهمام في المسايرة: "**والكلام معرفة النفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام عن الأدلة علما وظنا في البعض منها**"[(٣)]

ومن ذلك يُفهم أنّ هذا العلم يفيد تثبيت العقيدة في النّفس، وفي إفحام المخالف وإلزامه. والإنسان إذا فهم العقيدة الصحيحة، وثبتت في نفسه، فإنّه يحصل على السّعادة المنشودة في الدّنيا والآخرة، لأنّه يكون قد ملك صورة صحيحة للواقع، وكيّف نفسه بحيث

---

(١) شرح المواقف(١/ ٣٤) للشريف الجرجاني.

(٢) تهذيب الكلام ص٨، للإمام سعد الدين التفتازاني.

(٣) المسايرة: ص١٠، وهذا التعريف يفترق عن ما سبقه بنصه على أن بعض العقائد تؤخذ عن دليل ظني، ومن هنا فإن علماء الكلام يدرجون في تصانيفهم بعض المسائل التي تنبني أصلا على أدلة ظنية. قال ابن أبي شريف في شرحه عليه:وهذا التعريف مأخوذ من قول أبي حنيفة ﷺ: **الفقه معرفة النفس ما لـها وما عليها.**

يكون متوافقا في وجوده مع أصول الوجود. ومن كان كذلك، كيف لا يصل إلى السّعادة وهي كمال الوجود؟! أو هي عبارة عن الترقّي في الوجود الجائز إلى أعلى درجاته.

ولا يصل الإنسان إلى ذلك إلاّ بعقيدة الإسلام. فعند ذلك تتكامل علاقته مع الكون ومع الحياة، فيصبح فاهما ومدركا لطبيعتها، وأهدافها، وإلى أيّ الغايات تسير. فينعدم التناقض في حياته، ويطّرد التكامل، ويدرك أيضا علاقته مع غيره من النّاس، فيعاملهم بكيفيّة هي الحقّ، وهي العدل؛ ويضع كلّ شيء في موضعه اللائق به، وهي هذه حقيقة السعادة والخير.

ومن المرفوض أن يقال إنّ العلم الذي يوصل إلى هذه الغايات النّبيلة هو علم مرذول، بل من قال بهذا فهو لا يعي ما يقول، لأنّ العلم الذي يوصل إلى ما ذكرنا يجب أن يكون في أعلى مراتب العلوم، وهو كذلك في حقيقته عند كبار العلماء من أهل الحقّ. فلا تغترّ بمن ينفّرك عن هذا العلم بِتَخْيِيْلِه إليك أنّه من البِدَع؛ فهل الوصول إلى الخير من البدع، وهل من البدع التسلّح بأسلحة نقاوم بها الكفر في النّفس، وندرأ بها الكفر عن الغير، ونردّ بها الكفر عن أن يدمّر الخير والحقّ والدّين العظيم!!! وكلّ من لديه أدنى معرفة بهذا العلم، يدرك فعلا كم هي فائدته حقّا في طمأنينة النّفس، وانكشاف الحقيقة لديها، وفي إفحام الخصوم المشكّكين من أهل البدع والكفر. وبدراسة هذا العلم، يتبيّن الإنسان فعلا أنّ الإسلام هو الدّين الحقّ عن دليل وبيّنة، لا عن تقليد وتعصّب أعمى.

ولذلك كله فالمُعْتَبَر في أدلّة هذا العلم هو اليقين فقط[1]، واليقين يجب أن يكون هو الأساس في هذا العلم في النفي والإثبات المتعلقين بالأحكام والمفاهيم، فلا عبرة بالظنّ

(١) هذا بناءا على المختار من أن المسائل اليقينية هي التي يجب الإيمان بها، ولا يعني ذلك أنه لا يجوز البحث فيما ليس يقينيا! ولا يستلزم ذلك أن المسائل الظنية يجب إنكارها، بل قد يختار البعض قولا معينا في بعض المسائل الظنية بناءا على ترجيحهم ذلك، ولكن هؤلاء لا يجوز لهم أن يجزموا بما رجحوه، لأن ذلك يستلزم عندهم تبديع غيرهم ممن يخالفهم فيه، أو تكفيره، بل تكون هذه المسائل دائرة على الظن في إثباتها وفي أحكامها اللازمة عنها.

في الاعتقادات، وإن كان له اعتبار في العمليّات. فكلّ ما كان النّظر السليمَ فيه لا يفضي إلى القطع، فلا يجوز اتخاذه دليلاً على مسألة من مسائل الاعتقاد، لأنّ الظنّ يجوز عليه الخطأ، ولا يجوز أن تكون العقيدة مبنيّة على أمر قابل للغلط، وكلّ من يجوّز بناء عقيدته على أمر ظنيّ فهو لا يفهم معنى الاعتقاد.

فالمسائل العقديّة هي عبارةٌ عن مفاهيمَ كليّةٍ تُبْنَى عليها الحياة، ومن جوّز بناءَ حياته على أمر ظنيّ فهو يعتبر من العابثين بهذه الحياة. والإنسان العاقل، لا يجيز لنفسه أن يكون من العابثين اللاعبين.

وأمّا الأمور العمليّة فلأنّها أمور جزئيّة شخصيّة، ويستحيل أن تُبْنَى حياةٌ كاملةٌ على أمر شخصيّ جزئيّ، فلا يجوز ذلك عند العاقل، ولذلك فيجوز اتّباع الظنّ في الأمور الجزئية، لأنّ الأصل في الظنّ أن يكون صوابا مطَابَقا للواقع، مع احتمال الغلط، ولصعوبة التوصّل في الأمور الجزئيّة كلها إلى اليقين والجزم، فلذلك لو اشترطنا اليقين في كل أمر جزئيّ لاستحالت كثير من الأفعال والأعمال المهمة في سيرورة الحياة وتوقفت كثير من نواحي الحياة العملية، فلذلك اكتُفِيَ فيها بالبناء على غلَبَةِ الظنّ.

ولمّا كان خبر الآحاد بالنظر لِذاتِهِ ومِنْ دون اعتبار القرائن المحيطة لا يفيد القطع واليقين، لأنّه لا يوجد إنسان معصوم مطلقا، فلا يوجد خبر آحاد مقبول مطلقا، ونقصد بقولنا مطلقا هنا أي إنه يبعد أن يوجد خبرُ آحاد مقبولا في كل مواردِهِ، لأنه لا يكون كذلك إلا إذا كان صادقا في كلِّ موارده، ولكنه وبعد البحث والنظر عُلِمَ أن خبرَ الواحدِ لا يكون غالبا كذلك، فلهذا لا يكون مقبولا في كلِّ موارده، بل يُقْبَلُ في بعضها ويُرفَضُ في الآخر، وذلك بحسب القرائن والأحوال الخاصة بكل خبرٍ، إلا إذا ثبتت يقينيته من كلِّ جهاته بالاستناد إلى دليل آخر.

فخبر الآحاد وحده مجردا عن القرائن والأحوال لا يفيد إلاّ الظنّ، وهذا على اعتبار ثقة الرّاوي، وإلاّ فإذا لم يكن ثقة فإنّه لا يفيد حتّى الظنّ، بل يكون مردودا أو مشكوكا فيه أو مكذوبا. لذلك لا يجوز بناء العقيدة على خبر الواحد، ولا تؤخذ العقائد

من أخبار الآحاد، بل تؤخذ من الأدلّة القطعيّة، ومنها خبر التواتر، لأنّ التواتر يفيد اليقين. وهذا الكلام يبيّن كيف يؤخذ بالخبر الواحد الصحيح في العمليّات، ولا يؤخذ به في العقائد إلا إذا اعتضد بغيره من الأدلة كما بينه العلماء في الأصول.

ويفهم من التعريف أنّ العلم بغير الشّرعيّات ليس من العقائد، ولا يجوز اعتباره من العقائد، فلا يجوز اعتبار الطبيعيّات عقائد، ولا الرّياضيّات وغيرها، وكذلك الشّرعيّات الفرعيّة العمليّة لا يجوز اعتبارها من العقائد بل هي من الفقه، ولو اعتبرت الفرعيّات من العقائد للزم تكفير المخالف فيها أو تبديعه على الأقلّ والنّفور منه، وعدم الرّضا عنه، وينشأ عن هذا التقاطعُ والاختلاف وعدمُ التوافق، ولو كانت الفرعيّات حكمها حكم العقائد، للزم عن ذلك وجوبُ النّفورِ منَ المسْلِم المخالفِ لا في العقيدة بل في مسائل الفقه، وهذا ينتج عنه من التفرّق والفساد ما لا يمكن وصفه على وجه الرّضا؛ وبهذا يظهر عدم سدادِ القائلين بأنّ الأحكام الفقهيّة لا تختلف من حيث طريقةُ أخذها عن الأحكام العقائديّة فيشترطون لها أن تكون مقطوعا بها، أو يعتبرون ما قرروه على أنه من الفقه قطعيا، وهؤلاء يلزم عندهم أن تكون الموالاة والتبري مبنية على الخلاف حتى في مجرد الفقهيات مطلقا، ولو أنهم قيدوها بما قطع فيه من الفقه لكان قريبا، ولكن التعميم غريب، فهؤلاء ليسوا من أهل السّنة والجماعة، ولا من أهل الحقّ في منهجهم الذي يعتمدون، وقد أظهروا بقولهم هذا مدى ابتعادهم عن النّهج القويم، والمسلك السّليم، وهؤلاء بقولهم هذا يسبّبون من الفتن والمشاكل بين المسلمين ما يَنْتُجُ عنه تفرُّقُهُمْ وانكسارُهم أمام أعدائهم من الكفّار والمنافقين، ولذلك نرى دائما دولَ الظلمِ والكفرِ تشجّع مثل هؤلاء النّاس بآرائهم الفاسدة هذه، وتتيح لهم المجال للانتشار وتشويه عقائد النّاس ونفسيّاتهم، وبلبلة فكرهم، وهذا ما يفرح له المجرمون لأنّه يسهّل أمامهم السّيطرة على عامّة النّاس وتسييرهم إلى الهدف الذي يريدون، ويسهّل أمامهم استغلال الدّين لأمورهم ومآربهم الخاصّة، ويضع هذا التصرّف أسلحة عديدة بأيدي أعداء الدّين فيُمكّنهم، إذا أرادوا تحطيم الدّعاة إلى الحقّ والهدى، أن

يشوّهوا صورتهم بكلّ سهولة أمام النّاس لأنّهم هم الذين يملكون وسائل التأثير على عموم الناس، ومن ثمّ إيجاد مبرّر لهم لضربهم، بل وحتّى إفنائهم عن الوجود.

وأمّا المقلّد فهل ما يجده في صدره يطلق عليه أنّه علم أم لا؟

إذا اعتُبِرَ في مفهوم العلم كونه مُسْتَمداًّ من دليل، فهذا الذي عليه المقلّد ليس علما قطعا، وإلاّ فهو علم، واختار بعض العلماء الثاني، وهذا قد يميل إليه الناظر، لأنّ المطلوب من الدّليل والنّظر هو الوصول إلى المفاهيم الصّحيحة، والتمسّك بها على سبيل الجزم والإذعان لها والانقياد، والفرْضُ أن قد حصلت هذه الأمور في المقلد، فيصحّ أن يقال لمن ملك الفكرة السليمة، وجزم بها إنّه عالم بها، ولكنّه جاهل بدليلها، ولا تعارض ولا تناقض بين هذين القولين؛ ويمكن للإنسان أن يقبلهما بل يقبلهما قطعا معا. وهذا دليل على أنّ العلم إنّما هو الإدراك الجازم المطابق، وكمال العلم أن يكون عن دليل، لذلك فالمقلّد الصّحيح العقيدة عنده علم كافٍ لتصحيح دخوله في الإسلام والفوز بالجنّة في الدّار الآخرة بمشيئة الله تعالى.

ويمكن أن يقال، إننا نفرق بين قبول الإيمان، وبين مطلق مفهوم العلم، فقبول الإيمان قد لا يتوقف إلا على مطلق القطع ولو بلا دليل، وأما العلم فإنه القطع بواسطة الدليل. وهذا التفصيل يمكن بناءً عليه قبول إيمان المقلد، وعدم رفع الواجب المتعلق بذمته من العلم بالدليل.

ولا شكَّ في أنّ رتبة المقلّد الذي لا يعلم الدليل هي أدنى وأقل من رتبة من عرف الدّليل، ثمّ رتبة من عرف الدّليل أصالة بنفسه أعلى وأرفع من رتبة من تعلّمه من غيره. فهي درجات بعضها فوق بعض كالوجود كله؛ وهذا ما يتعلق بمطلق الإيمان.

وجمهور العلماء اختاروا أن العلم لا يكون إلا بموجب، والموجب قد يكون الحسّ، وقد يكون النظر العقلي أو المعتمد على مقدمات نقلية، أو غير ذلك، كما قرروه في علم المنطق والأصول. وبناء على ذلك فلا يكون مجرد التصور المطابق علما،

بل لا بد أن يُستَمدَّ من الدليل لكي يكون علما. فالعلم جزء من ماهية العلم. والعلم له ثلاث خصائص، الأولى الجزم، والثانية المطابقة، والثالثة أن يكون لموجب. فالجزم والمطابقة، لازمتان لا بد منهما، ولا يتصور سقوطهما من العلم، وأما كونهما عن موجب ودليل، فقد حصل فيه نزاعٌ من البعض. ومن أدخله جزءا وشرط الاعتقاد بالعلم، فمن لم يعلم الدليل، فاعتقاده باطل، وإن لم يشرط الاعتقاد بالعلم، بل اشترط له فقط التصور المطابق الجازم، فاعتقاد المقلد عنده صحيح، وأما من لم يدخله، وشرط العلم، فهو يصحح اعتقاد المقلد مباشرة، ولا يتصور عدم اشتراط الاعتقاد بالعلم بناء على هذا المذهب.

وعلى كلٍّ، فأهل السنة، صحَّحَ جمهورهم اعتقاد المقلد، وأوجب عليه الدليل، وحكم بعصيان المقلد إذا لم يعرف الدليل.

أما ما يتعلق بعلم الكلام فإن الإنسان لا يصبح عالما بعلم التّوحيد وهو علم الأسماء والصّفات إلاّ بعد العلم بالأدلّة. وذلك لأنّ من المقصود بهذا العلم وهو إفحام الخصوم، وتثبيت العقائد في الصّدور وتوضيحها، وهذا لا يتمّ إلاّ بالأدلّة، ولا يجوز الخلط بين هذه المسألة وبين مسألة المقلّد ؛ فمسألة المقلّد المبحوث فيها سابقا محلُّ الكلام فيها هو هل المقلّد إيمانه صحيح أم لا، ثمّ هل يسمى ما أدركه علما أم لا. وعلى كلّ الأقوال ينتج أنّ المقلّد ليس من أهل هذا الفنّ، ولا يجوز أن يُمْنَحَهُ، من حيث ما هو مقلد، ويجوز من حيث ما هو طالب لهذا العلم، بل ربّما لو عرض هذا الفنّ على المقلّد لنتج عنه من الفتن والمشاكل أمرٌ عظيمٌ، ولذلك يقول كثير من أهل العلم: إنّ علم الكلام وهو علم التوحيد علم خاصّ لا يُبْذَلُ للعامّة، بخلاف علم الفقه ؛ ولكن التحقيق أنه حتّى علم الفقه فليس كلّ ما فيه من مسائل يجوز نشرها وبثها للعوام، ويعرِفُ صدقَ هذا الأمر من هو خائض في الفقه ومسائله.

ولهذا كله، يجب أن تُراعى أحوالُ النّاس في تعليمهم العلومَ مطلقا، والعلوم الشّرعيّة خاصّة. ولا يجوز لأحد أن يستغرب منكرا هذا الكلام فيقول: كيف يكون أمرٌ

هو من أمور الدّين ويجوز أن لا يُعَلَّم للجميع؟ فيقال له على سبيل الإلزام والإفحام: هل تعني أنّ جميع ما يعرفه الرّسول من معارف دينيّة ومن أمور الغيب يَعْلَمُها كل واحد من النّاس، لو قلت نعم لخالفت قول الرّسول ﷺ: لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا وبكيتم كثيرا. ولخالفت ما صرّح به الإمام عليّ بن أبي طالب كرّم الله وجهه حين قال: خاطبوا النّاس بما يعقلون، أتريدون أن يكذّب الله ورسوله. فكثير من المعارف الدّينيّة لا يعلمها إلاّ القليل من النّاس، وهم أهل العلم. ولذلك كان النّاس بعضهم فوق بعض درجات، ولذلك فضّل الله أهل العلم على من سواهم، ولذلك أمر الله تعالى عامة الناس بسؤال أهل العلم، وحرمت الشريعة سؤال الجاهل عن أمور الدين، وحرَّم على الجاهل الدخولَ في مثل هذه الأمور، ولذلك قرن الله تعالى طاعته وطاعة رسوله الأعظم بطاعة أهل العلم. وأيضا فلا يجوز أن يؤخذ هذا الأمر على أنه إخفاء للأمور التي يجب إظهارها للجميع، بل هو إخفاء للأمور عمن لا يستحق معرفتها، أو عمن لا يجب علينا تعريفه بها، ولا يخفى على العقلاء أن كثيرا من الأمور لا يمكن أن تبينها لكثير من الناس، فليس هذا إذن من باب الإخفاء والتعمية على الناس، بل هو تنزيل للأمور منزلتها اللائقة بها. وفي هذا فليتفكّر العاقلون.

موضوع علم الكلام:

وأمّا موضوع علم التّوحيد فهو: **المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدّينيّة**، إذ موضوع كلّ علم هو ما يُبْحَثُ في ذلك العلم عن عوارضه الذّاتيّة، ولا شكّ أنّه يبحث في هذا العلم عن أحوال الصّانع من القِدَم والوَحْدَةِ والقدرة والإرادة وغيرها ممّا هو عقيدةٌ إسلاميّةٌ ليعتقد ثبوتها له، وعن أحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب والأجزاء، وقبول الفناء ونحو ذلك ممّا هو وسيلة إلى عقيدة إسلاميّة؛ فإنّ تركيب الجسم وقبوله للفناء دليل افتقاره إلى الموجِدِ له، وكلّ هذا بحثٌ عن أحوال المعلوم لإثبات العقائد الدينيّة.

وكون موضوع علم التوحيد هو المعلومَ من الحيثيّة المذكورة؛ هو التحقيق بلا ريب، فالمسلم عندما يشرع بنشر دعوته والاستدلال عليها فإنّه سوف يكون مضطّرا لاستعمال كلّ ما عنده من العلوم لإثبات عقيدته، وعندما نقول العلوم، نقصد كلّ ما يشمل العقليّات والتجريبيّات والمتواترات وغيرها ممّا يفيد العلم والقطع، بل الأصل في كلّ مبدأ كليّ أن يكون معتمدا على العلوم، بمعنى أن تكون كل العلوم مؤيّدة له، لا بمعنى أنّه لا يقوم إلاّ بالعلوم أي بكلّ علم منها، **بل يكفي للمبدأ أن يكون قائما على المعقولات وبعض الحسيّات مثلا، ثمّ يشترط فيه بعد ذلك ألاّ يتعارض في كلّ ما يأتي به مع أيّ مصدر من مصادر العلوم.**

ومن ثمّ لا يُمْنَعُ أن يَستَخْدِمَ الإنسانُ أيَّ صنف من العلوم لإثبات عقائد الدّين أو ما يخبر به القرآن، وهذا يحتاج إلى احتياط شديد لخطورته، كما يحتاج إلى علم دقيق بالدّين أوّلا، ثمّ بذلك الصّنف من العلوم ثانيا. ولا بدّ من عدم التّسرع والانجراف وراء الدّعايات التي من شأنها أن تذاع في كلّ عصر من العصور، لأن بعض النظريات قد تعرض على الناس بشكل يتوهمون منه أنها قطعية، فينخدع به الناظر، فلا يجوز الاعتماد اعتمادا مطلقا على مثل تلك النظريات، لأنّ أيّ غلط في أيّ جهة من هذه الجهات فإنّه سوف يوجَّه إلى الدّين بشكل رئيسي، ولن يُقال عند كثير من النّاس: إنّ هذا الناظر أخطأ في فهم وتفسير هذا النّصّ أو ذاك أو في استعمال هذه النظرية أو تلك، بل سوف يشاع من قبل أعداء الدّين والمتشكّكين ممّن ينتمون ظاهرا إليه أنّ هذا الدّين متناقض، وأنّ المبدأ المتناقض لا يصلح أن تقام عليه حياة، ويستغلون ذلك كله للهجوم على المبادئ الحقيقية للدين. فيتبيّن لك من ذلك مدى خطورة الخوض في هذا المجال، بل وفي كلّ مجال من الدّين، ولهذا كان ذلك الموقع المتين للعلماء والحذاق من بني البشر.

ولأنّ موضوع علم التوحيد هو المعلوم من حيث كونه موصلا إلى تثبيت العقائد، فلا يجوز لأحد أن يعترض حين يرى علماء التوحيد يخوضون في الطّبيعيّات والرّياضيّات والطب بل والفلسفة وغير ذلك من أنواع الفنون والعلوم، لأنّ هذا من صلب وأساس

مهمّتهم، وإذا سمحت لنفسك أن تُجَرِّدَهم من ذلك، فأنت في الحقيقة إنّما تلغي هذا العلم مطلقا. وليس هذا الأسلوب من الخوض في سائر العلوم وإظهار أصالة الدين عليها أمرا مُبْتَدَعاً، بل هو الفهم الصّحيح المستمدّ من القرآن الكريم، فانظر في الكثير من الآيات التي تتكلّم في حقائق الوجود، وحقائق النّفس، وفي الآيات التي تحثّ على النّظر في الكون وفي السماوات والأرض، فإذا لم تكن هذه دليلا على ما نقول فكيف يقام أي دليل على أي أمر بعد ذلك؟!

ولا تظنّ أن كون موضوع علم التّوحيد هو المعلومَ، يُخرِجُ الكتابَ والسنّة من أن يُستخدَما لإثبات العقائد الدّينيّة، لأنّ الكتاب والسّنّة هما أيضاً من المعلومات التي تدلّ على العقائد الدّينيّة وتثبتها، فيكون استخدامهما لإثبات العقائد متمشّيا مع أصول هذا العلم، ولا تغترّ بمن يقول إنّ علماء التّوحيد من أهل السنّة -أي الأشاعرة والماتريديّة - لا يستدلّون بالقرآن ولا بالسنّة، بل يكتفون بالعقل في إثبات العقائد، فإنّ هذا القائل إنّما يدلّ بقوله هذا على مدى جهله وظلمة عقله لا غير، فمن التّفاهة أن يُطلِقَ القولَ هكذا من دون تقييد، وينسى من الذي حَمَلَ أحاديث الرّسول وأوصلها إلينا في هذه الأزمان، ومن الذي حفظ علوم القرآن، ومن الذي برع في تفسير القرآن وشرح الحديث، بل من الظّلم الفاحش أن يقال هذا لأنّ كلّ ذرّة من علوم الإسلام تدلّ على خطأ هذا القول، فالمحقّقون من علماء الدّين هم من أهل السّنة، وكذا علوم اللّغة والتّاريخ، وكذلك كانوا في القرون الماضية في سائر العلوم الدّنيويّة، حتّى لا يستطيع أحد أن ينكر هذا إلاّ من على قلبه غشاوة؛ ومن بلغ إلى هذا المستوى، فالأحرى أن لا يناقش لأنّه أصبح كالسوفسطائيّة الذين لا يُناقَشون لاستحالة جدالهم.

ثمّ إنّ أهل السّنة عندما يستخدمون العقل لإثبات العقائد فإنّ هذا يدلّ على ثقتهم بالدّين أولا وثقتهم بأنفسهم ثانيا، لأنّهم يكونون جازمين بأنّهم خلال بحثهم العقليّ هذا لن يتوصّلوا إلى شيء يخالف ما أتى به الدّين، بل سيصلون إلى استدلالات تدحض أعمدةَ الكفر وتهدمه، ولما كان الأمر كذلك، فلِمَ يمتنعون من هذا الطريق المستقيم.

وبناء على هذا، فعلى الذي يرغب بالخوض في هذا العلم أن تتوفّر فيه صفات خاصّة، لأنّ لكلّ علم أهله، وذلك حتّى لا يفاجأ عندما يرى المصطلحات العقليّة

والعلميّة والأصوليّة كلها تُتَداوَل في كتب هذا الفن، فعلى مَنْ يريد الخوضَ فيه أن يكون ملمّا بكلّ هذه العلوم.

و إذا كان من المسلّم به أنّ الدّين إنّما أنزل لهداية النّاس إلى خير الدّنيا والآخرة، أي لإصلاح حياة الإنسان وآخرته، فعلى الإنسان أن يجزم بلا تردّد أنّه مهما خاض في علوم الدّنيا من الطّبيعيّات وغيرها، فلن يصطدم بأمر يكون خلاف الدّين ونقيضا له. ويجب عليه أن يعتقد جازما أنّ توسّعه في علوم الدّنيا ومعرفته لما في الأنفس، وما في الآفاق إنّما يزيد من إيمانه واطمئنانه إلى هذا الدّين، لأنّ هذه المعرفة نفسها سوف تكون أدلّة على ما أخبر به الشّرع، لأنهما من خالق واحد. واطمئنانه هذا لا يدفعه إلى التعنت في النظر والرأي، بل يكون باعثا له للتمسك بالقوانين الصحيحة للنظر، ومحاولة تحقيقها في نظره وبحثه، فلا تكون العقيدة أبدا باعثا للتعصب والتعنت.

وقولنا إنّ موضوع هذا العلم هو المعلوم قد يقصد بالمعلوم هنا الموجود والوجودي، حتى يدخل فيه الاعتباري، إلاّ إنّنا استخدمنا كلمة المعلوم، وقدّمناها على الموجود، ليصحّ التعريف على رأي من لا يقول بالوجود الذهنيّ، ولا يعرّف العلم بحصول الصّورة في العقل، ويرى مباحث المعلوم والحال خارج مباحث هذا العلم. وقد يراد بالمعلوم مطلق ما يصدق عليه ذلك اللفظ، فيدخل فيه حتى المستحيلات والموجودات الحقيقية والاعتبارات الانتزاعية والاختراعية، وتدخل حتى المعدومات التي يمكن أن تعلم. ولا إشكال في ذلك إن أمكن أن يستدلّ بتلك الأمور على الله تعالى.

والحاصل أنّ هذا العلم يبحث فيه عن الأحكام الثابتة لذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الإسلام، والمقصود بقانون الإسلام هي أسباب المعرفة في الإسلام، إذ معلوم أنّ كلّ مبدأ شامل ونظام كامل له مقاييس وموازين يزن بها الأمور، وهذه الموازين هي وسائل المعرفة، ولا بدّ أن تكون المعلومات متماشية مع نظريّة المعرفة الإسلاميّة. وكل وسيلة معرفية ثبت كونها طريقة بالقطع، فإنها طريقة معرفية إسلامية.

غاية علم الكلام:

وغاية هذا العلم أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعيّة مُتْقَناً محكما لا تزلزله شبه المبطلين. وذلك لأنّ الأدلّة قامت على أنّ سعادة الإنسان في وجوده الدنيوي والأخروي لا تتمّ إلاّ على أساس هذا الدّين، فصار من الضّروريّ أن تدعم أصول هذا الدّين في نفوس النّاس، ويرد على شبه الكفّار وأعداء هذا الدّين.

ولا يجوز أن يتوهّم إنسان أنّ الاستدلال على صحّة هذا الدّين إنّما هو من قبيل التعصّب الأعمى، بل هو من قبيل العلم اليقينيّ القطعيّ، ولا يخطر في بال أحد هذا الخاطر إلاّ إذا كان علمه بهذا الدّين ضعيفا متلجلجا؛ وكثير من النّاس في هذه الأيّام لا يثقون بحقيقة الدّين ثقة تامّة، بل هم منتسبون إليه مسايرة لغيرهم، ومراعاة لمجتمعهم، وحقيقة أحوالهم هي عدم الاهتمام به، لا لأنّهم قد تحقّق لهم ما يضادّه، بل لأنّهم لا يعلمون شيئا عنه، ولا يخطر ببالهم البحث فيه لانشغالهم بأمور دنياهم. وكثير من الناس لو كانوا يعيشون في مجتمعات أخرى كافرة أو نافية للأديان، لسايروا هذه الطريقة ونفوا الأديان أيضا واعتقدوا عقائد هذه المجتمعات.

منفعة علم الكلام:

ويفهم النّبيه أنّ منفعة علم التوحيد في الدّنيا يتمثّل في انتظام أمر المعاش، ولا يتم هذا الانتظام إلاّ بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج إليها في بقاء النّوع الإنسانيّ على وجه لا يؤدّي إلى الفساد. وذلك لأنّ الإنسان إذا عرف علم التّوحيد واطمأنّت إليه نفسه، وتكيّفت في صفاتها به، حصّل السعادة الذّاتيّة، وإذا انتشرت أحكام الشّريعة بين النّاس وجعلوها هي الحكم بينهم في معاملاتهم، وهي الميزان الذي يزنون به تصرّفاتهم حصل الانتظام المطلوب. ولا يمكن التمسّك بأحكام الشريعة إلاّ بالإيمان بأصول التوحيد على منهاج أهل الحقّ.

وهذا الكلام يندفع به قول من يقول إنّ الدّين لا علاقة له بأحوال الدّنيا، بل إنّ الدّين هو الذي له العلاقة بها، وليس الدّين منحصرا فقط في البحث في أحوال الآخرة كما يتوهّم الجاهلون، بل إنّ الحياة الدّنيا هي في نظر الدّين الجسر الذي يُعْبَرُ به إلى الحياة

الآخرة. وإذا أراد الإنسان أن يحصّل خير آخرته فعليه أن يحصّل خير دنياه وهذا لا يتم إلاّ بميزان الشّريعة. فمنفعة هذا العلم في الآخرة هي النّجاة من العذاب المترتّب على الكفر وسوء الاعتقاد. وعند التأمل الصّادق في منفعته في الدّنيا كما ذكرناها، نعلم أنّ صلاح النّوع الإنسانيّ لا يتمّ إلاّ على أساس هذا الدّين. فكل الأفكار والنظم التي تدعي أنها هي التي تملك النظرة التي فيها صلاح النوع الإنسانيّ غير الإسلام هي أفكار فاسدة باطلة، وهذا ليس تجنيًا ولا استخفافا بفكر النّاس، بل هو إيمان معقود على سبيل العلم بهذا الدّين وما يحويه من مبادئ. وكلّ هذه المبادئ كالرّأسماليّة و الشّيوعيّة و الاشتراكيّة إنّما هي بهرجات وأفكار جزئيّة صيغت صياغة الأفكار الكليّة، ولهذا لا نعترف لأيّ منها بالشّموليّة بالفكر وإن ادّعت هي ذلك لنفسها، فنحن بما نملكه من أسلحة فكريّة نستطيع تَعْرِيَةَ هذه الأفكار وبيان أنّها نظرات جزئيّة، ثمّ بيان فسادها وعدم مطابقتها لحقيقة الوجود.

مسائل علم الكلام:

ومسائل علم التّوحيد هي القضايا النّظريّة الشّرعيّة الاعتقاديّة. والاحتراز بالقضايا النّظريّة من غيرها ـ المقصود بالنّظريّة التي تحتاج إلى نظر حتّى يصدّق بها ـ وغير النّظريّ وهي البديهيّ لا يكون من المسائل والمطالب العلميّة، بل لا معنى للمسألة إلاّ ما يسأل عنه، ويطلب بالدّليل.

والفرض البديهيّ معلوم لا يحتاج إلى دليل ولا سؤال. وفي هذا الزّمان صارت كثير من المسائل البديهيّة نظريّة، بل صارت بعض المسائل البديهيّة منكرة ومردودة، ولا ريب أنّه في هذه الحال، يجب البحث في المسائل النظريّة والبديهيّة على حدّ سواء، لأنّه لا معنى لكون المسألة بديهيّة إلاّ أنّها معلومة ومشهورة بين عامّة النّاس، حتّى لا يكون هناك داع للسّؤال عنها، لأنّه يعتبر حينئذ تحصيلا للحاصل. ولكن عندما تنقلب الحقائق فيصبح البديهيّ نظريًا أو مردودا يجب على الدّاعي إلى الدّين والحقّ أن ينزل للنّاس

ويخاطبها على هذا المستوى، وإلاّ لتعذّر نشر حقائق الدّين. فمقياس كون المسألة بديهيّة أوْ لا، هو انتشارها بين عامّة النّاس من المسلمين حتّى يستوي في العلم بها العالم والجاهل العاميّ. ولو فرضنا أنّ مسألة من المسائل كانت في الزّمان الماضي بديهيّة وصارت الآن غير بديهيّة، فإنّه يجب علينا أن نعاملها ونعطيها حكم هذا الزّمان لا الزّمان الماضي.

استمداد علم الكلام:

واستمداد علم التوحيد من الوجوب والجواز والامتناع، وقال البعض: استمداده من التّفسير والفقه والحديث والإجماع ونظر العقل، ولعلّ الاختلاف إنّما هو في التعبير واللّفظ لا في الحقيقة والمعنى؛ لأنّ الجواز والوجوب والامتناع إنّما تؤخذ من تلك المذكورات، وهذا على مذهب أهل السنّة ؛ وهو مذهب أهل الحقّ؛ وهم الأشاعرة والماتريديّة، فلا حكم تكليفيا أو تابعا له إلاّ من الشّرع، أو يكون الاختلاف مجرد اعتبار. **وأمّا وظيفة العقل، فما هي إلاّ معرفة ماهيّة وصفة الواقع** ومعرفة الأمر في نفسه على حسب قدرة البشر، من دون ترتيب حكم تكليفي عليها، فنحن نستخدم العقل عن طريق النّظر في العالم الخارجيّ، للتعرّف على وجود الله، أي على أنّ الله موجود، ولكنّ وجوب الإيمان بالله تعالى بحيث يعاقب من لا يؤمن ويثاب من يؤمن هذا إنّما يعرف من الشّرع لا من العقل، على تفصيل لطيف بين الأشاعرة والماتريديّة. وبناء على ذلك، نقول إن كل العلوم السابقة والمصادر المعرفية تدل فعلا على العقائد، ولكن هذا لا يستلزم عدم انبنائها على علم التوحيد، فلا يتم التصديق بالحديث إلا إذا أثبت نبوة النبي، وهذا لا يتم إلا بعلم التوحيد، ولكن بعد إثبات ذلك، يدلنا النبي عليه السلام على العقائد فعلا، وكذلك القول في القرآن، فلا يتم إثبات القرآن إلا بإثبات وجود الله تعالى، لأنه كلامه، فلا يمكن التسليم بأنه كلام الله تعالى إلا بعد إثبات وجود الله تعالى، ومع ذلك فإن القرآن نفسه، يدل بعد ذلك على العقائد والأدلة التي يمكن أن تتبع في علم التوحيد. وكذلك يقال في الفقه. ومن هذا الوجه ربما قيل إن علم التوحيد

يستمد منها. ولكن الحق أن استمداد علم التوحيد عموما بالفعل لا يكون منها باعتباراتها الخاصة، أي من حيث هي قرآن وسنَّة، وإنما هي بهذه الاعتبارات، منبنية على علم التوحيد.

وأهل السنة لم يختلفوا في الإقرار بأن العقل يمكنه معرفة بعض الأحكام العقائدية، ولكنهم اتفقوا على أن التكليف بالاعتقاد لا يمكن أن يثبت إلا بالنقل، والدليل الشرعي. ولهذا فأهل السنة يستدلون على العقائد بالدليل العقلي، ومرادهم بذلك إثبات حقيقتها ومطابقتها للواقع، لا إثبات التكليف بها بالعقل. فإثبات التكليف بها يكون بالشرع كما قلنا.

ومن هذا يعلم أنّ الذي يخوض في علم التوحيد يجب أن يكون متّسع الآفاق ذا مدارك محيطة بشتّى أنواع العلوم كما تقدّم. ومن ذلك يتبيّن لك بطلان كلام من قال: إنّ أهل السّنة لا يعتمدون إلاّ على العقل، فهذا كذب ومحض افتراء عليهم ممّن قاله، وفي الوقت نفسه **يُفْهَمُ ممّا مرّ الردّ على من يقول: لا يجوز استخدام العقل في العقائد، بل الذي يقول بذلك إنّما هو ضعيف العقل**؛ فالعقل في الإسلام معتبر وله مكانته، والإنسان إذا أريد مدحه يكفي أن يقال: إنّه عاقل؛ فالعقل صفة مدح ولا شكّ في ذلك. بل نقول: **إنّ للعقل مجالاً في علم التوحيد، ولكنّه محصور في أمور بيّنها أهل السّنة والجماعة كما يفهم من كلام أساطين علمائهم، وهذا الحصر ليس تحكما منهم في العقل ولكنهم لما نظروا في فعل العقل عرفوا أن له حدودا وجهات لا يمكنه أن يغوصَ فيها، فجعلوها له حدودا لا يتعداها، وهذا التحديد منهم جار على موازين العقل نفسه.**

وأمّا الذين يردّون النّظر العقليّ على اختلاف فرقهم، فأوهموا النّاس أنّ العقل ممنوع استخدامه مطلقا في الدّين، وبذلك صوّروا الدّين بصورة ليست له ولا هو لها، وحقّروا من مقام العقل حتّى أربكوا عموم النّاس، وشكّكوا الذين ينظرون إلى الدّين من خارجه، وأعطوا لهم نظرة تعيسة عن الدّين، والحقّ الذي عليه أهل السنّة، كما

مرّ، هو أنّ العقل معتبر ولكنّه محدود بحدود وجوده وطبيعته، ولا تعارض بين الشّرع والعقل أصلا، ولا يجوز القول بأنّنا نقدّم العقل على النّقل، ولا بأنّنا نقدّم النّقل على العقل، لأنّ كلاّ من القولين إنّما يُبْنَى على تسليم أمر ممنوع، وهو: وجود تعارض بين العقل والنّقل، وهذا باطل قطعا كما يفهمه النّبيه. وإذ لا تعارض فلا تقديم.

وهذا مدخل من المداخل التي صار المجسّمة يَلِجُونَها في هذه الأزمنة كما في الأزمنة المتقدّمة، فيسألون العاميّ: هل ترجّح العقل على النّقل أم النّقل على العقل؟! ومع بطلان السّؤال أصلا، كما أشرنا، إلاّ أنّ ذا العلم الساذج والعامة ينخدعون بظاهره ويبادرون بالقول: **إنّنا نقدّم النقل على العقل**! وإذا تمّ للمجسم أخذ هذا الجواب من المسئول، شرع بعد ذلك يدسّ آراءه الفاسدة وأفكاره الكاسدة إلى هذا المسكين بعد أن يخوّفه من عقله ويضعه له في كيس أسود مخيف، فيلقي له ما شاء من نصوص يفسّرها له كما يشاء، في غفلة من تنبّه ذلك المسكين، وما أن يمضي على هذا فترة من الزّمان حتّى يصبح قد أكل مأكلهم وشرب مشربهم، فيصبح منهم وهو يعتقد أنّه من أهل الحقّ والهدى، وبعد هذا يصعب جدّا عليك أن توصل أمرا ما إلى نفس هذا المسكين، لأنّه سلّم عقله إلى غيره ليقتله له، وهو راضٍ يحسب أنه يحسن صنعا، وهو لا يدري في أيّ واد يهيم، ولا في أيّ محيط يغرق. ويصبح كتلة من التعصّب والحمق والجهل والتبجّح وهو ليس ممّن يعلمون. والبعض الآخر من العوام المعتدين بأنفسهم يفضلون الإجابة الثانية فيقولون نحن نقدم العقل على النقل ويسلمون أنفسهم بعد ذلك إلى عقولهم القاصرة وأحكامهم الجائرة، ومن هنا ينشأ التضليل والافتراق بين الفريقين فيبادر كل منهم إلى تبديع صاحبه والتبري منه.

وفي المقابل من هؤلاء نرى القائلين بوحدة الوجود وأصحاب العرفان، يفاضلون بين العقل والكشف لا النقل هذه المرة، ويقولون إن من يأخذ علومه من العقل، لا يرتقي إلى من يأخذ علومه ومعارفه من الكشف، ويقصدون بالكشف تلقي المعارف مباشرة من الخالق بطريق الإلهام، والكشف المباشر لهم عنها. فهؤلاء أيضا يحتقرون

أصحاب النظر العقلي، ويدعون أن الكشف إذا عارضه قطعي عقلي فإننا نقدم الكشف على العقل. وينشأ عن هذه الطريقة تعصب كبير أيضا، لا من حيث القول بالتجسيم، ولكن من حيث القول بوحدة الوجود ولواحق هذا المذهب. ونرى هؤلاء يتسللون إلى عقول العامة من هذه الطريقة، والعامي إذا فاضل في نفسه بين الذي يتلقى علومه مباشرة من عند الله تعالى وبين من ينظر فيها ويتوصل إليها بعقله، فإنه يرجح جانب الأول، قطعا، ولكنه يغفل عن أنه هل يوجد فعلا من يأخذ علومه ومعارفه من عند الله تعالى مباشرة غير الأنبياء، وهل هؤلاء الذين يَدَّعونَ ذلك لأَنْفُسِهِمْ هُمْ فِعْلاً كذلك؟! والحق أنه لو وجد فإنه يتعذر عليه أن ينقل هذه المعارف التي يدعيها إلا بأن يخبر غيره بما أحس به ووجده في نفسه. فالواسطة بينه وبين من يريد أن يقيم الحجة عليه إذن ليس إلا خبره الذي هو في النهاية خبر آحاد، لا حجة برهانية فيه، خاصة إذا خالف ذلك الخبر ما قامت عليه الأدلة النقلية الظاهرة والعقلية القاطعة. وبعد ذلك كله، فيبقى الدليل النقلي الذي يجيز لهؤلاء المعتمدين على المكاشفة والعرفان غير قائم على جواز استدلالهم بما يجدونه على أنفسهم وعلى غيرهم، فحجتهم تبقى إذن قاصرة، هذا إذا سلّمنا كونه حُجَّةً أَصْلاً. ودوما يتجاهل هؤلاء أننا لم نحتج أصلا بخبر الرسول عليه الصلاة والسلام، إلا لقيام الحجة التي هي المعجزة على كلامه، فأين الدليل القاطع على لزوم إتباع الناس لكلامهم؟!

فطريقة النظر العقلي التي هي طريقة المتكلمين هي الطريقة الأصوب بلا شك ولا ريب، وهي الطريقة التي بها ينتفي التعصب، وتنعدم الضلالات ولا يركن الناس فيها إلا إلى الأمور الواضحة القطعية، فيسيرون في حياتهم على هدى وعلم قويم. ولا يتركون مجالا لأحد كي يتلاعب بهم بأوهامه التي يحسبها نصوصا شرعية أو كشوفات إلهية.

وأما حكم علم التوحيد ممّا يرجع للدّليل الجمليّ ففرضُ عينٍ على طريق الجمهور. والدّليل الإجماليّ المقصود به المعرفة الإجماليّة للدّليل الحقيقيّ، فمثلا الدّليل على

وجود الله هو حدوث العالم، ولكنّ "حدوث العالم" أي وجوده بعد العدم هذه العبارة يمكن التفصيل فيها على درجات متباينة، فتكون القدرة عند بعض الأشخاص على تفصيل الكلام فيها أكثر من البعض الآخر، وهكذا تتفاوت المعرفة بين النّاس كما هو معلوم في كتب الكلام الموسّعة.

فيصبح المقصود بالدّليل الإجماليّ هو القدرة على الاستدلال الإجماليّ على صحّة العقيدة المعيّنة، أي المعرفة التي يمكن لأيّ إنسان أن يحصلها بأقلّ جهد، وذلك مثل الكلام السّابق. فهذا القدر من المعرفة واجب وجوبا عينيّا على كلّ مكلّف ذكر أو أنثى، ويعصي من لا يعرفه؛ ومثاله أيضا القول: إنّ الدّليل على وجود الله هو كون العالم مخلوقا، أو كونه متقن الصّنعة، أو كونه مرتّبا على هيئة معيّنة بحيث يستحيل أن يوجد على تلك الهيئة من دون مريد قادرٍ يُخصّصه بها. وهكذا، فهذه المعرفة هي المعرفة الواجبة على كلّ إنسان، وكذلك في كلّ عقيدة من عقائد الإسلام، وحتّى لو لم يستطع الإجابة عن التساؤلات والإيرادات والتشكيكات التي يمكن أن يوردها المنكر.

وأمّا ما يرجع للدّليل التفصيليّ فمختلف فيه على قولين: فنقل ابن التلمسانيّ أنّه فرض كفاية، وظاهر أسئلة ابن رشد أنّه مندوب إليه[1]. ويمكن الجمع بينهما بأن يقال: إنّ التحقيق أنّه في الأصل فرض كفاية، وذلك لأنّه لا يجوز ترك الأمّة لعبة تلعب بها

---

(١) الفواكه الدواني(١/ ٤٤)، شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للنفراوي.
قال الصاوي في حاشيته على شرح الخريدة ص١٨: **وحكمه الوجوب العيني على كل مكلف بالدليل ولو إجماليا، والكفائي بخصوص التفصيلي.** اهـ يعني أن الوجوب العيني متعلق بالمكلف فيما يخص الدليل الإجمالي، وأما الوجوب الكفائي فهو متعلق بالمسلمين فيما يخص الدليل التفصيلي. وقال اللقاني في شرحه على الجوهرة ص٢٤ عند قوله:

وبعد فالعلم بأصل الدين ... محتم يحتاج للتبيين

"يعني أن تعلم التوحيد وتعليمه واجب شرعا وجوبا محتما أي لا ترخيص فيه لقوله تعالى (فاعلم أنه لا إله إلا الله) عينيا في العيني منه، وهو ما يخرج به المكلف من التقليد إلى التحقيق، وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جمليا، وكفائيا في الكفائي منه، وهو ما يقتدر معه على تحقيق مسائله وإقامة الأدلة التفصيلية عليها، وإزالة الشبه عنها بقوة." اهـ وهذا كلام في غاية الإفادة.

أهواء المشكّكين من دون وجود إنسان قادر على دفع هذه الشُّبَهِ، ومن الحُمْقِ تجويز هذه الحالة لأنّ هذا كأنّه رضى بالشكّ في الدّين، ومعلوم أنّه كفر، ولذلك يجب وجود من يقدر على القيام بمهمّة الدّفاع عن عقائد الإسلام وتثبيتها في صدور العوام والعلماء، وهذا إن كفى للقيام به واحد فقط سقط الفرض عن الآخرين، وإن لم يمكن القيام به إلاّ عن طريق مجموعة من الأفراد فيجب العمل على تدريب هؤلاء الأفراد والعمل على إيجادهم مهما كان عددهم حتّى تقوم بهم الكفاية المطلوبة. وكذلك يجب أن يكون في كلّ حيّ من الأحياء من هو قادر على الذبّ عن الشّريعة المطهّرة ضدّ الكفّار والمبتدعة، أو في كل مسافة قصر على قول بعض العلماء، والذي أميل إليه هو وجوب وجود فرد أو من لديه القدرة على ذلك بحيث يكون الوصول إليه سهلا، ولا يُقيّد في هذا الزمان بالمسافة مطلقا، والسهولة والصعوبة مرجعها إلى عرف الناس، لأنّه لو كان صعبا ربّما دفعت الصّعوبة النّاس لعدم الذّهاب إليه، وقدّر بعض العلماء المسافة بمسافة العدوى، وهي المسافة التي إذا خرج الرّجل من بيته عند الفجر إليها، استطاع أن يرجع إليه عند الغروب عند الأمن على حياته ومصالحه، فإن كان هذا التقدير لا يستلزم ضررا بالمسلمين، فأهلا به، وإلاّ فإنّ المسافة تحدّد حسب مصالح المسلمين، والحاجة إلى القائمين بالذبّ عن الدّين الحنيفيّ. وعند توفّر من يسقط فرض الكفاية، يصبح الحكم في حقّ بقيّة المسلمين ممّن لديهم أهليّة على ذلك هو النّدب.

ولا خلاف بين جميع المسلمين **أنّ حكم علم التوحيد هو الوجوب عند الإطلاق،** أي بغضّ النّظر عن الجهات السّابقة، لأنّه ما دام الدّين لا تتركّز دعائمه إلاّ بهذا العلم، فمن الكفر أن يُسمَح أو يُرضَى بزوال هذا العلم، لأنّ هذا رضى بزوال الدّين.

واعلم أنّ هذا الحكم لم يُجْمِعْ عليه المسلمون فقط، بل كلّ أهل ملّة مجمعون على إيجاب العلم الذي يثبّت دعائم ملّتهم، وهذا هو الحقّ اللائق بشكل أولى بالمسلمين. ولكنّنا ما زلنا نرى بعض المنتسبين إلى هذا الدّين العظيم، يحاربون هذا العلم، بعضُهُم

عن جهل وعمى وبَعْضُهُم عن تعصّب لبدعته التي لا يكشفها واضحة للنّاس إلاّ هذا العلم، فلذلك يقول بمحاربته وتحريمه، وهؤلاء لا يُلْتَفَتُ إليهم في هذا المجال، ولا يقام لهم وزن.

واضع هذا العلم هو الإمام أبو الحسن الأشعريّ، وإليه تنسب أهل السنّة والجماعة، حتّى لُقِّبُوا **بالأشاعرة**. قال الإمام المحقّق ابن السّبكيّ في ترجمة الإمام أبي الحسن الأشعريّ[1]:

"عليّ ابن إسماعيل بن أبي بشر واسمه إسحاق ابن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة ابن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى عبد الله بن قيس. شيخنا وقدوتنا إلى الله تعالى الشّيخ أبو الحسن الأشعريّ البصريّ شيخ طريقة أهل السنّة والجماعة، وإمام المتكلّمين، وناصر سنّة سيّد المرسلين والذّابّ عن الدّين، والسّاعي في حفظ عقائد المسلمين، سعيا يبقى أثره إلى يوم يقوم النّاس لربّ العالمين. وإمام حبر، وتقيّ برّ، حمى جناب الشّرع من الحديث المفترى، وقام في نصرة ملّة الإسلام فنصرها نصرا مؤزّرا:

بهمّة في الثّريّا إثر أخمصها … وعَزْمَةٍ ليس مِنْ عاداتها السّأم

وما برح يُدْلِجُ ويسير، وينهض بساعد التّشمير، حتّى نقّى الصّدور من الشّبه، كما ينقّى الثّوب الأبيض من الدّنس، وقال فلم يترك مقالا لقائل، وأزاح الأباطيل، والحقّ يدفع ترّهات الباطل. ولد الشّيخ سنة ستّين ومائتين".

ثمّ ذكر الإمام ابن السّبكيّ أنّ الإمام الأشعريّ كان في بداية أمره قد أخذ عن أبي عليّ الجبّائي، وتبعه في الاعتزال. وقد شكّك القاضي عياض في هذا الأمر فقال[2]: "ويُرْوَى أنّه كان في بادية أمره معتزليّا ثمّ رجع إلى هذا المذهب؛ أي إلى مذهب أهل

(١) انظر طبقات الشافعية الكبرى(٣/ ٣٤٧) وما بعدها.

(٢) ترتيب المدارك في أعلام مذهب الإمام مالك(٥/ ٢٧).

السّنّة كما وضّحه هو، **وهذا إن صحّ لا ينقصه**، فقد كان من هو أفضل منه كافرا، ثمّ أسلم، بل هذا أدلّ على ثبات قدمه وصحّة يقينه في التزام السنّة، إذ لم يلتزمها لأنّه نشأ عليها، ولا اعتقدها إلاّ بما نوّر الله له بها من قلبه وأيّده بروحه ورشده، وتكنّفه من عنايته ونصره، فذكر أبو عبد الله الأزديّ أنّه كان أوّلا معتزليّا أخذ عن الشحام والعطويّ، وتقدّم في ذلك على نظائره، ثمّ رجع إلى الحقّ، ومذهب أهل السنّة، فكثر المتعجّب منه". اهـ.

وأمّا المدّة التي بقي فيها على الاعتزال فاشتهر أنّها أربعون عاما، وهذا ما ذكره الإمام ابن السّبكيّ بصيغة الشكّ، فقال[1]: " يقال: أقام على الاعتزال أربعين حتّى صار للمعتزلة إماما، فلمّا أراده الله لنصر دينه، وشرح صدره لاتّباع الحقّ، غاب عن النّاس في بيته خمسة عشر يوما، ثمّ خرج إلى الجامع وصعد إلى المنبر، وقال: معاشر النّاس إنّما تغيّبت عنكم هذه المدّة لأنّي نظرت فتكافأت عندي الأدلّة، ولم يترجّح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله تعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي ألّفها على مذاهب أهل السّنّة إلى النّاس."اهـ.

والقريب إلى الحقّ أنّه لم يدم على مذهب الاعتزال أربعين سنة، بل الصّحيح أن تقول: **دام عليه إلى سنّ الأربعين**، وفرق بين هذا وذاك. لأنّ المشهور أنّه التزم بمذهب أهل السنّة على رأس الثلاثمائة الهجريّة، وولد سنة ستّين ومائتين، وتوفي على الأرجح المشهور سنة أربع وعشرين وثلاثمائة. ويؤيّد هذا القول أدلّة كثيرة سنفردها بالذّكر في كتاب خاص بالإمام الأشعريّ إن شاء الله، ولكن هنا نكتفي بالإشارة إلى بعض أهمّ المسائل التي يحسن بالباحث أن يعرفها.

ثمّ هناك ملاحظة يجدر بالعاقل أن لا يغفل عنها، وهي أنّ الإمام الأشعريّ لمّا دام فترة من الزّمان على مذهب المعتزلة حتّى صار يشار إليه أنّه من أئمّة المذهب، وصار من

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى، (٣/ ٣٤٧).

المناظرين للخصوم والمفحمين لهم، كما يقال. ثمّ علمنا نحن أنّه تراجع عن هذا المذهب إلى مذهب أهل السّنة والجماعة، فلا بدّ أن تكون لنا نظرات في هذه الواقعة من حيث إنّه كيف ولماذا تحوّل من مذهب إلى مذهب، وهذا لا بدّ للعاقل أن يلاحظه ويفهمه فهما صحيحا موافقا للمعقول والمنقول من سيرة هذا الإمام، ونحن بعون الله تعالى نوضّح باختصار هذه النّقطة :

لّما غاص الإمام الأشعريّ في المذهب الاعتزاليّ، وسبر مسائله على ما هو المشهور، وكان من صفات الإنسان المخلص النيّة لله تعالى أنّه لا ينجرف وراء التقليد، ولو كان الذي يقلّده هو إمام العلماء جميعا، بل لا بد أن يعمل فكره، وينظر في الفكر الذي يتبناه ويدافع من أجله، ولا عيب على الإنسان أن يظن الحق في قول ثم إذا تبين له بالدليل القويم اعوجاج أمره، تراجع عنه إلى غيره مما ينكشف له، بل هذا يدل على صفاء جوهره، وهمّته العالية وإخلاصه العميق. قلنا: لما جعل الإمام الأشعري ينظر في مسائل المعتزلة مسألةً مسألةً، بانَ له خطأهم في كثير منها، فجعل يناقش مشايخهم مرة تلو الأخرى حتى يتبين ما هو الحق، وكان يتقصد الاعتراض عليهم وتوجيه الإيرادات الواردة عليهم كما هو معلوم، **ثم مع تكاثُرِ المسائل التي تبيّن له رحمه الله غلطهم فيها، كان لابد له أن يفهم أن الأصول التي بنوا عليها مذهبهم، يلزم إعادة النظر فيها، وهذا أنتج عنده حصيلة من الأفكار والمعاني دفعته لكي ينعزل بنفسه فترة كانت بالنسبة إليه كافية للوصول إلى منهج عقلي متكامل يمكن به الوصول إلى المعاني الصحيحة من القرآن والسنة، وإلى بناء فهم عميق من الأخبار والنصوص الواردة في الشريعة الكاملة، بحيث لا يكون هذا الفهم متعارضا مع أمر يؤيده العقل، ولا يؤدّي إلى تضارب بين ذات النصوص حتى لا يكون فيه إسقاطها، ويكون منسجما ومفسرا وموضحا في نفس الوقت لأقوال السلف المشهود لهم من صاحب الشريعة بالصلاح والتقوى.**

ثم إنه دوّن ما وصل إليه في كتب، هذه الكتب هي التي أخرجها إلى الناس ثم دعاهم إليها وصار يناظر المخالفين بناء على القواعد التي وصل إليها أو اختارها. ولما أشهر هذه الأقوال والقواعد ونظر فيها علماء الشريعة بطبيعة الحال، ورأوها مطابقة لما

يفهمونه هم وما كان قد وصل إليهم من أقوال السلف الصالح من الصحابة والتابعين، والقرآن الكريم والسنة المشرّفة، اتفقوا بعد هذا النظر والاجتهاد على أن الإمام أبا الحسن الأشعري هو الممثّل الحقيقي لأهل السنة والجماعة، وأنه هو الذي أظهر طريقتهم وردّ على المخالفين. وكان ما تميز به الإمام الأشعري هو الدفاع عن عقائد السلف الصالح وتحقيق مذهب أهل السنة وتدعيمه بالأدلة وبيان كثير من الخلل الواقع في مذاهب الخصوم، وما كان في طريقته من نقص أو إجمال وغموض فقد شرحه علماء أهل السنة المتابعون على حفظ هذه الشريعة، فلا ندعي عصمةً لهذا الإمام بل كلُّ الذي نحاول توضيحه هو بيان قَدْرِهِ وعظيم عمله وتوفيق الله له، ومدى تقدير علماء أهل السنة الذين نظروا في طريقته له.

ويُفْهَمُ من هذا العرض المجمل، أن الإمام الأشعريّ لم ينتقل من مذهب الاعتزال إلى مذهب أهل السنة بين يوم وليلة، كما يفهم الكثير من عوامّ الناس، بل اللائق بحال الإمام كما ورد في سيرته من أخبار، والمناسب لما جرت عليه أحوال بني آدم عامة هو التكامل التدريجي الذي لابد أن يمر به كل إنسان يحاول الوصول إلى المذهب الحق، والمعاناة التامة من التفكير والمناضلة للمخالفين التي لا بدّ أن يتعرض لها أي إنسان. فلم يكن تحوّله عبارة عن خيانة لمن تعلم على يديه من المعتزلة، بل يكون الأمر خيانة إذا هو رضي أن يسايرهم بعد ما توضح له الحق. ولم يكن تحوله من جرّاء مجرد رؤيا رآها، وان كنا لا نغفل مثل قيمة هذه الرؤيا، لأنها رؤية للرسول ﷺ تتضمن تبشيرا للإمام الأشعريّ، ولكن التفكير المعقول المقبول في العادة البشرية التي لا داعي هنا للخروج عنها، أنّ هذه الرؤيا إنّما جاءت لما كان الإمام الأشعريّ يبذله من جهود للوصول إلى الحق بإخلاص، فرأى النبي ﷺ، فجاءت هذه الرؤية كمكافأة له وإمدادا له بالعزم الأكيد على المضيِّ في هذا الطريق.

ولم يبتدع الإمام الأشعريّ مذهبه ابتداعا، بل كان عمله كما قلنا عبارة عن شرح وتدعيم لأقوال أهل السنة، قال القاضي عياض في ترجمته[1] : "وصنّف لأهل السنة

(١) ترتيب المدارك، (٥/ ٢٤).

التصانيف، وأقام الحجج على إثبات السنة، وما نفاه أهل البدع من صفات الله تعالى ورؤيته وقِدَم كلامه وقدرته وأمور السمع الواردة من الصراط والميزان والشفاعة والحوض وفتنة القبر التي نفت المعتزلة وغير ذلك من مذاهب أهل السنة والحديث، فأقام الحجج الواضحة عليها من الكتاب والسنة والدلائل الواضحة العقلية، ودفع شبه المبتدعة ومن بعدهم من الملحدة والرافضة، وصنف في ذلك التصانيف المبسوطة التي نفع الله بها الأمة، وناظر المعتزلة، وكان يقصدهم بنفسه للمناظرة، وكلم في ذلك، فقيل له: كيف تخالط أهل البدع وقد أُمرتَ بهجرهم -وكان أمرهم في ذلك الوقت شائعا وكلمتهم غالبة - فقال: **هُمْ أهل الرياسة، وفيهم الوالي والقاضي، فهم لرياستهم لا ينزلون إليّ، فإن لم نَسِرْ إليهم فكيف يظهر الحقُّ ويعلم أن لأهله ناصرا بالحجة**[1]؟

وكان أكثر مناظراته مع الجبّائيّ المعتزليّ، وله في الظهور عليه مجالس كثيرة، وله مجلس كبير مشهور في مناظرة الأمير بالبصرة "ابن وفاء" في مسألة الإمامة، ظهر فيها علمه وتفنّنه.

فلما كثرت تواليفه وانتفع بقوله، وظهر لأهل الحديث والفقه ذبّه عن السنن والدين، تعلق بكتبه أهل السّنة وأخذوا عنه ودرسوا عليه وتفقهوا في طريقه، وكثر طلبته وأتباعه لتعلم تلك الطرق في الذبّ عن السنة، وبسط الحجج والأدلة في نصر الملة، فسمّوا باسمه، وتلاهم أتباعهم وطلبتهم فعرفوا بذلك، وإنما كانوا يُعرفون قبل ذلك بالمثبتة، سمة عرفتهم بها المعتزلة، إذْ أثبتوا من السنة والشرع ما نفوه. فبهذه السّمة أولا كان يعرف أئمة الذب عن السنة من أهل الحديث كالمحاسبي و ابن كُلّاب وعبد العزيز بن عبد الملك المكيّ و الكرابيسيّ إلى أن جاء أبو الحسن وأشهر نفسه فنسب طلبته والمتفقهة عليه في علمه بنسبه، كما نسب أصحاب الشافعي إلى نسبه، وأصحاب مالك

---

(١) انظر إلى هذه الكلمة عظيمة المعنى الصادرة عن هذا الإمام، فمع أن المعتزلة كانوا في تلك الأيام هم الغالبين على غيرهم، وهم أصحاب الجاه والسلطة، إلا أن هذا مع ما يلازمه عادة من قدرتهم على مقاومة خصومهم، لم يُثْنِ هذا الإمام عن أن يتوجه إليهم بنفسه ويطلب مناظرتهم، لأن شخصيته القوية وإخلاصه في نصرة هذه العقيدة لم يجوزا له التقاعس والتعلل بسلطانهم للقعود عن مخاطبتهم وإفحامهم، وبيان أغلاطهم، وهذا الأمر هو الذي وقع فيه كثير من مشايخ أهل السنة في هذا الزمان مع المجسمة الذين انحنى الناس لسلطانهم في هذا الزمان، وصار هؤلاء المشايخ يتعللون بأن هؤلاء المجسمة لهم الغلبة والسلطان وربما يؤذوننا، هذا الكلام كان مبررا لهم للكف عن بيان أغلاط هؤلاء، بينما نرى الإمام الذي ينتسبون إليه رآه موجبا للقيام عليهم والمبالغة في الإبانة عن أغلاطهم.

وأبي حنيفة وغيرهم من الأئمة إلى أسماء أئمتهم الذين درسوا كتبهم وتفقهوا بطرقهم في الشريعة، وهم لم يُحْدِثُوا فيها ما ليس منها. فكذلك أبو الحسن، فأهل المشرق والمغرب بحججه يحتجون وعلى منهاجه يذهبون، وقد أثنى عليه غير واحد منهم، وأثنوا على مذهبه وطريقه.

وإنما جاء خلاف ذلك من قوم من أصحاب أبي حنيفة ، مذهبهم الاعتزال في الأصول، كعبد الجبار قاضي الرّي والتنوخيّ وأمثالهم من غلاة المعتزلة ودعاتهم، **ومن قوم أيضا ينتسبون إلى مذهب أحمد بن حنبل غلوا في ترك التأويل حتى وقعوا في التشبيه، وأكثرهم ليس من العلم بسبيل ولكنهم لانتسابهم إلى السنة والحديث قبلت العامّةُ أقوالهم، ولم تنفر منهم نفورها من أولئك الأخرين، فقرروا عند العامة أنه مبتدع، وأضافوا إليه من المقالات ما أفنى عمره في تكذيب قائلها وتضليله**[1].

وأكثر من شنع عليه بالأندلس: علي بن حزم الداوودي، فإنه ملأ كتابه عليه وعلى أئمّة أصحابه، كذبا وتشانيع باطلة وذلك في كتابه المسمى: بالنصائح والفضائح[2]. وأثنى عليه في كتابه الفصال[3]، وعدّه في متكلمي أهل الحديث ومن ارتضى قولـه الأئمة المالكية والشافعية.

---

(١) هذا وصف دقيق للحنابلة في معظم الأزمان، وخاصة في زمان الإمام الأشعري وزماننا هذا، فأكثرهم انحرفا نحو التشبيه والتجسيم، وخدعوا العوام لادعائهم بالقول بظاهر الكتاب والسنة، ومع ذلك فإن انحراف العوام إليهم لا يجوز أن يكون مبررا للعلماء الراسخين بالتقاعس عن نصرة هذه العقيدة الشريفة، والعوام إنما ينحرفون إلى من يرونه أقوى، هذه هي سنة اللـه تعالى في خلقه، فعلى أهل الحق تقوية أنفسهم وسوف يسلم العوام أنفسهم إليهم بعد ذلك.

(٢) ابن حزم الأندلسي الظاهري لا يعرف حقيقة ما هو مذهب الأشاعرة، ولا ما يقولـه الإمام الأشعري، ولذلك فقد خالفهم ومعظم مخالفاته للإمام الأشعري والأشاعرة، إنما جاءته من قبيل هذا الباب، مع ما لـه من شواذ في الفقه والعقائد شنيعة جدا ومشهورة بين العلماء، وقد اعتمد المجسمة في هذا الزمان الذين ينتسبون إلى السلف الصالح كذبا منهم عليهم على ما قالـه ابن حزم في كتبه من ذم للأشاعرة فاتخذوا ذلك سلاحا لـهم ضد الأشاعرة، ولكن الذي يعرف مكانة ابن حزم في العلوم، ومكانة علماء الأشاعرة فيها حق المعرفة، فإنه لا يضع قوله مقابلا لقولـهم فضلا عن أن يكون نافيا لـه وراجحا عليه.

(٣) هي كذلك وأظنها الفصل، فربما يعني كتاب (الفصل في الملل والأهواء والنحل) لابن حزم، ولكن هذا الكتاب فيه اعتراض على الأشاعرة في مسائل لم يعرفها ابن حزم حق معرفتها، وتعصب فيها، ونسب إليهم ما لم يقولوا به.

ونُظّارُ أهل الحديث راضون عنه مقتبسون منه، وقد درس عليه وعلى أصحابه منهم جماعة حتى صاروا أئمة في طريقه وصنفوا الكتب على نهج طريقته وتصانيفه."

ثم قال "ومن وقف على تواليفه رأى أن الله أمده بتوفيقه، وقد روي في أمره حديث لا أعلم له أصلا ولا رَوَيْتُه، فلا أذكره [1]".

انتهى كلام القاضي عياض من أئمة المالكية المعتبرين وهو على اختصاره فيه فوائد عظيمة لمن ألقى السمع وهو شهيد.

وقال الإمام تاج الدين السبكي [2]:

"اعلم أن أبا الحسن لم يبدع رأيا، ولم يُنْشِ مذهباً، وإنما هو مُقَرِّرٌ لمذاهب السّلف، مناضل عما كانت عليه أصحاب رسول الله ﷺ، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقا، وتمسك به. وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدي به في ذلك السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعريّا، ولقد قلت مرة للشيخ الإمام رحمه الله - يقصد والده الإمام المجتهد تقي الدين السبكي - : أنا أعجب من الحافظ ابن عساكر في عَدِّه طوائفَ من أتباع الشيخ، ولم يذكر إلا نزرا يسيرا، وعددا قليلا، ولو وفّى الاستيعابَ حقّه لاستوعب غالب علماء المذاهب الأربعة، فإنهم برأي أبي الحسن يدينون الله تعالى، فقال: إنما ذكر من اشتهر بالمناضلة عن أبي الحسن، وإلا فالأمر على ما ذكرت من أن غالب علماء المذاهب معه.

وقد ذكر الشيخ شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام أن عقيدته اجتمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة، ووافقه على ذلك من أهل عصره شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب، وشيخ الحنفيَّة جمال الدين الحصيريّ."

---

(١) سوف أشير قريبا إلى هذا الحديث.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى:(٣/ ٣٦٥).

وقال في موضع أخر[1]:

" قال المَاَيُرْقِيُّ: ولم يكن أبو الحسن أول متكلم بلسان أهل السنة إنما جرى على سنن غيره، وعلى نصرة مذهب معروف، فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهبا انفرد به، ألا ترى أن مذهب أهل المدينة نسب إلى مالك، ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكيّ، ومالك إنما جرى على سنن من كان قبله وكان كثير الاتباع لهم، إلا أنه لمّا زاد المذهب بيانا وبسطا عزي إليه، كذلك أبو الحسن الأشعري، لا فرق، ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتواليفه في نصرته.

إلى أن يقول القابسيّ: وما أبو الحسن إلا واحداً من جملة القائمين في نصرة الحق، ما سمعنا من أهل الإنصاف من يؤخره عن رتبة ذلك، ولا من يؤثر عليه في عصره غيره، ومن بعده من أهل الحق سلكوا سبيله.

إلى أن قال: **لقد مات الأشعري يوم مات، وأهل السنة باكون عليه، وأهل البدع مستريحون منه.**"

وقد ذكر الإمام السبكي كلاما طويلا للإمام البيهقيّ وهُوَ مَنْ هُوَ، نذكر هنا بعضه[2]: "وفضائل الشيخ أبي الحسن ومناقبه أكثر من أن يمكن ذكرها في هذه الرسالة لما في الإطالة من خشية الملالة، لكني أذكر بمشيئة الله تعالى من شرفه بآبائه وأجداده وفضله بعلمه وحسن اعتقاده، وكبر محله بكثرة أصحابه ما يحمله على الذبّ عنه وعن أتباعه.

ثم أخذ البيهقيّ في ذكر ترجمة الشيخ وذكر نسبه ثم قال: **إلى أن بلغت النوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري رحمه الله، فلم يُحْدِث في دين الله حدثا، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين،**

(١) طبقات الشافعية الكبرى:(٣/ ٣٦٧)

(٢) طبقات الشافعية الكبرى:(٣/ ٣٩٧).

فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وإنّ ما قالوا وجاء به الشرع في الأصول صحيح في العقول بخلاف ما زعم أهل الأهواء، من أن بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه وثبوته، ما لم يدل عليه أهل السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة كأبي حنيفة وسفيان الثوري، من أهل الكوفة والأوزاعي وغيره من أهل الشام ومالك و الشافعي من أهل الحرمين ومن نحا نحوهما من أهل الحجاز وغيرها من سائر البلاد، وكأحمد ابن حنبل وغيره من أهل الحديث والليث بن سعد وغيره، وأبى عبد الله محمد بن إسماعيل البخاريّ وأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوريّ إمامي أهل الآثار. إلى أن قال:

وصار رأسا في العلم من أهل السنة في قديم الدهر وحديثه، وبذلك وعد سيدنا المصطفى ﷺ أمته فيما روي عنه أبو هريرة أنه قال: " يبعث الله لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدِّدُ لها دينَها". ثمّ ساق حديث الأشعريين الذي أشار إليه أيضا القاضي عياض وهو أنّ رسول الله ﷺ قال: "يقدم قوم هم أرقّ أفئدة منكم" فقدم الأشعريّون فيهم أبو موسى...

وقال الرّسول ﷺ "الإيمان يمان والحكمة يمانيّة أتاكم أهل اليمن هم أرقّ منكم أفئدة، وألين قلوبا".

وفي حديث أنّه ﷺ قال لمّا نزلت ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ المائدة ٥٤: "هم قوم هذا، وضرب بيده على ظهر أبي موسى الأشعريّ".

ثمّ قال البيهقيّ[1]: "وحين كثرت المبتدعة في هذه الأمّة وتركوا ظاهر الكتاب والسّنة، وأنكروا ما ورد أنّه من صفات الله تعالى نحو: الحياة والقدرة والعلم والمشيئة والسّمع والبصر والكلام والبقاء، وجحدوا ما دلاّ عليه من المعراج وعذاب القبر والميزان، وأنّ أهل الإيمان يخرجون من النّيران، وما لنبيّنا ﷺ من الحوض والشّفاعة، وما لأهل الجنّة من الرّؤية، وإنّ الخلفاء الأربعة كانوا محقّين فيما قاموا به من الولاية

(١) طبقات الشافعية الكبرى:(٣/ ٣٩٨).

وزعموا أنّ شيئا من ذلك لا يستقيم ولا يصحّ على العقل والرّأي أخرج الله من نسل أبي موسى الأشعريّ رضي الله عنه إماما، **قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه من صدّ عن سبيل الله، وزاد في التّبيين لأهل اليقين أنّ ما جاء به الكتاب والسّنّة وما كان عليه سلف هذه الأمّة مستقيم على العقول الصّحيحة.** " اهـ.

قال الإمام السّبكيّ عن كتاب البيهقيّ الذي نقلنا منه بعضا[1]: "وقد تضمّن هذا الكتاب – وقائله من علمت من الحفظ والدّين والورع والاطّلاع والمعرفة والثّقة والأمانة والتّثبّت _ **إنّ الصّحابة ومن تبعهم بإحسان من علماء الأمّة فقهائها ومحدّثيها على عقيدة الأشعريّ، بل الأشعريّ على عقيدتهم، قام وناضل عنها، وحمى حوزتها من أن تنالها أيدي المبطلين وتحريف الغالين.**" اهـ.

وذكر الشّيخ عليش في فتاويه[2] في جواب سؤال فحواه أنّ الإمام الأشعريّ هل هو واضع علم التّوحيد؟ فأجاب: "بل واضعه هو الله تعالى، فقد أنزل في كتابه العزيز آيات كثيرة مبيّنة للعقائد وبراهينها، وممّن دوّن فيه قبل أيّام الأشعريّ الإمام مالك رضي الله عنه. قال العلاّمة اليوسيّ في قانونه: وأمّا واضعه أي علم الكلام فقيل: هو الشّيخ أبو الحسن عليّ بن إسماعيل الأشعريّ، ولا شكّ أنّه هو الذي دوّن هذا العلم، وهذّب مطالبه ونقّح مشاربه، فهو إمام أهل السّنّة من غير مدافع، ولكنْ عدُّه واضعا غير بيّن، فإنّ هذا العلم كان قبله، وكانت له علماء يخوضون فيه كالقلانسي، وعبد الله بن كلاب، وكانوا قبل الشّيخ يسمّون بالمثبتة، لإثباتهم ما نفته المعتزلة، وأيضا علم الكلام كما مرّ صادق بقول الموافق والمخالف، والشّيخ كان يدرسه على أبي عليّ الجبّائيّ وقصّته معلومة، فكيف يكون واضعا.

والأولى أنّه علم قرآنيّ لأنّه مبسوط في كلام الله تعالى، بذكر العقائد وذكر النبوّات، وذكر السّمعيّات، وذلك مجموعه مع ذكر ما يتوقّف على وجود الصّانع تعالى من حدوث العالم المشار إليه بخلق السّماوات والأرض والنّفوس وغيرها، والإشارة إلى

(١) الطبقات الكبرى:(٣/ ٣٩٩).

(٢) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك:(١/ ١٨)طبعة سنة ١٩٥٨م.

مذاهب المبطلين كالمثّلثة والمثنّية والطّبائعيّين وإنكار هذا عليهم، والجواب عن شبه المبطلين المنكرين لشيء من ذلك، إمكانا أو وجودا كقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾، وقوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا﴾. وذكر حجج إبراهيم وغيره من الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام إقرارا لها، وحكم لقمان وغير ذلك ممّا يطول. وتكلّم فيه النبيّ ﷺ كإبطاله اعتقاد الأعراب في الأنواء والعدوى، وغير ذلك، وهلمّ جرا، وهذا إذا اعتبر الكلام معزولا عن العلم الإلهيّ، وأمّا إن اعتبر العلم الإلهيّ وأنّه هو المأخوذ في الملّة بعد تنقيحه بإبطال الباطل وتصحيح الصّحيح، فلا إشكال أنّ وضعه قديم. انتهى كلام اليوسيّ، رحمه الله تعالى.

وقال شيخ مشايخنا، العلاّمة الأمير قال: يعني اليوسيّ: واشتهر أنّه واضع هذا الفنّ، وليس كذلك بل تكلّم عمر بن الخطّاب فيه، وابنه، وألّف مالك رسالة فيه، قبل أن يولد الأشعريّ، نعم هو اعتنى به كثيرا". اهـ. انتهى من الفتاوى.

وما أكثر ما نقل عن غيرهم من أكابر الصحابة وخاصة الإمام علي بن أبي طالب من كلام في علم التوحيد، بل إن كثيراً من العلماء اعتمدوا على ما جاء فيه من معان وبنوا عليها وفصلوا فيها ووسّعوها.

وما نقلناه من كلام العلماء يكفي في بيان أنّ الإمام الأشعريّ هو إمام أهل السّنة والجماعة، وأنّ الأشاعرة هم الممثلون الحقيقيّون لأهل السّنّة والجماعة، ولا يخالف في هذا إلاّ من خلا عن معرفة علماء الدّين الذين هم منارات الهدى للأمّة الإسلاميّة.

وممّا مضى من كلام، ندرك أنّ الإمام مرّ في حياته بطورين حقيقيّين **الأوّل**: مرحلة كان فيها معتقدا بكلام المعتزلة ومدافعا عنهم، وهو منهم من المتبوعين، وهذه على تسليمها استمرّت إلى أن بلغ الأربعين من العمر، ولا نعلم على التحقيق متى بدأ هذه الفترة مع المعتزلة، ولكن الظاهر أنها بدأت معه منذ بداياته الأولى في التطور الفكري، حيث كان مختلطا منذ صغره بالمعتزلة، واستمر على ذلك سنوات عديدة، كان في أواخر

هذه السّنون يراجع فيها فكره وفكرهم ويناقش مشايخهم، وهي الفترة التي أشرنا إليها باختصار فيما مضى، حتّى توصّل إلى قناعة بخطأ المعتزلة في كثير من أصولهم أو بعضها، فدفعه هذا إلى الخروج عنهم مرجّحا لقول أهل السنّة، واهتدى في ذلك بجهود من كان قبله من العلماء المتكلّمين مثل الحارث المحاسبيّ، والقلانسيّ، وغيرهما.

وساهم الإمام الأشعري بتوضيح وتنقيح رأي أهل السنّة والجماعة، بالتأليف فيه وبالرّدّ على المخالفين، حتّى رأى العلماء أثره في ذلك، فجعلوه عَلَماً على قول أهل السنّة، وانتسبوا إليه، وهذه هي **المرحلة الثانية** التي يفترض أنّها دامت معه رحمه الله تعالى حوالي أربعة وعشرين عاما، بدأت على رأس المائة الثّالثة الهجريّة، وانتهت بانتهاء حياته رحمه الله تعالى.

وبعد الدّراسة لهذه المرحلة دراسة مدقّقة، توصّلت إلى أنّه عندما تراجع عن فكر الاعتزال التقى بالحنابلة الذين كانوا قد غالوا حتّى وصلوا إلى أطراف التجسيم، بل كثير منهم كان قد غاص فيه، والتقى بأحد مشايخهم وهو الحافظ زكريّا السّاجيّ المتوفّى سنة ٣٠٧ هـ، ومنه عرف الأشعريّ مقالة الحنابلة وعقائدهم، وعلى إثر هذا ألّف كتابه الإبانة عن أصول الدّيانة، هذا الكتاب الذي قال فيه الإمام الكوثري إن الإمام الأشعري حاول بهذا الكتاب أن يتدرج بالمجسمة من أحضان التجسيم ليرفعهم إلى أعتاب التنزيه، ولا شك أن هذا الكتاب كان بعد أن رأى الأشعري مدى اختلاط الحنابلة بعقائد المجسمة، فأراد أن يرفعهم عن هذه الدرجة، فألف كتاب الإبانة، وألّف بعده كثيرا من الكتب نحو اللّمع، ورسالة إلى أهل الثّغر وغيرها، فيكون قد تتلمذ التلاميذ على يده يتلقّون عنه كيفيّة فهم عقيدة الإسلام الحقّة والدّفاع عنها، وردّ على بدع المشكّكين، طوال عشرين سنة، حتّى حانت وفاته.

وهذه العقيدة التي نقّحها ووضّحها هي نفسها التي حملها بعده تلاميذه وتلاميذ تلاميذه، مثل القاضي الباقلاّنيّ، والإمام الغزاليّ، والجوينيّ، وقبلهم بندار وأبو الحسن الباهليّ، وأبو بكر القفّال الشّاشيّ، وغيرهم وهم كثيرون.

واستمرّ حرّاس العقيدة حتّى هذا الزّمان، وخير من يفهم الشّيخ هم تلاميذه، ويستحيل أن يمضي النّاس كلّ هذا الزّمان وهم يظنّون أنّهم قد فهموا شيخهم وهم في الحقيقة غير فاهمين لما يقول. ولم يحدث أن تراجع الإمام الأشعريّ عن عقائده التي علّمها تلاميذه في مرحلته الثانية هذه، فلو كان هذا قد حدث للزم أن يكون أوّل العارفين هم أخصّ النّاس به كما عرفنا، ولم يُشِرْ أحد منهم لا بالقال ولا بالحال إلى شيء من ذلك.

وما كنّا نحن لنطيل في توضيح هذا الحال إلاّ لأنّ بعض من ركبهم الجهل وغرقوا فيه حتّى آذانهم، ادّعوا دعوى مجرّدة عن الدّليل أنّ الإمام الأشعريّ قد تراجع في نهاية عمره عن عقائده التي كان قد أمضى السّنين الطّوال في تثبيتها، وأنّ تلاميذه وأتباعه لم يعرفوا بذلك، أو عرفوا ولكن لم يستجيبوا له في ذلك واستمرّوا على ما كان عليه قبل التّراجع، وعلى هذا فيكون كلّ من ينتسب إلى الإمام الأشعريّ في هذا الزّمان وما قبله فانتسابه غير صحيح، وهو لا يتّبع الأشعريّ الحقيقيّ؟ هكذا يقولون! وإذا عرفنا أن جمهور علماء الأمة إنما هم متبعون للأشعري في عقيدته التي يدعي هؤلاء أنه تراجع عنها إلى عقيدة أهل السنة الحقيقية في نهاية عمره، ينتج من هذا أن جمهور علماء الأمة قد ضلوا في العقائد وأنهم على غير الهدى، وأن من حالفه التوفيق والاهتداء هم نسبة قليلة جدّا تعدّ عدّا. ونحن عندما نقول هذا الكلام لا نشكّ أنّ القارئ يستغربه، فكيف يتراجع إمام عظيم مثل الأشعريّ عن عقيدة أمضى عليها نصف عمره واشتهر بها ثمّ لا يعرف جميع النّاس أنّه تراجع ؟ كيف لا ينتشر هذا التراجع المدّعى وقد علم جميع النّاس بالإمام عندما تراجع عن الاعتزال؟! هذا أمر غريب قريب من المعجزات. ونحن لن نترك القارئ في حيرة من أمره بل سنوضح حقيقة هذه المسألة والحال هنا بما يتواءم مع المقام، واعدين أن نخصّص لها بحثا مستقلاّ مفصّلا في موضع آخر إن شاء الله، لأهميّة هذه المسألة في هذا الزّمان. فنقول:

مسألة تراجع الإمام الأشعريّ عن العقيدة التي عليها أكابر علماء الدّين، ما هي إلاّ عبارة عن إشاعة من بعض المجسّمة افتعلوها، وحاولوا نشرها بين النّاس بكلّ ما

لديهم من قوّة وطاقة وذلك لتغيير النّاس عن المذهب الذي حطّم أفكارهم وأزال أصنامهم التي يعبدون.

فقد علم النّاس أجمعون الحالة التي كان عليها أصحاب الإمام أحمد من التعصّب القاتل والأفكار الضّيقة، ومن محاربتهم لكلّ من يريد إعمال عقله لفهم الدّين أو الدّفاع عنه، دفعهم إلى هذا كله ما أصابهم من تسلّط المعتزلة في الفتنة المعروفة، وترك هذا في نفوسهم أعظم الآثار بحيث كادوا يرون كلام الإمام أحمد بحدّ ذاته حجّة لا سبيل إلى مخالفتها. ودفعهم نفورهم من الاعتزال وجمودهم عن التفكير إلى الغوص في أوحال المجسّمة، وانتشر فيهم التجسيم حتّى صاروا أئمّة فيه، وصارت لهم مذاهب يدافعون عنها ويعتقدون أنّها هي الحقّ الذي لا امتراء فيه، وصاروا يستدلّون على عقائدهم هذه من جسميّة وحدّ وحركة وحجم وأعضاء ومماسّة وغير ذلك من عظائم، بالأحاديث الموضوعة والضّعيفة بل بكلّ قول فاسد ساقط. وكانوا مستعدّين للقتال من أجل هذه العقائد الفاسدة، وما أكثر ما كان يصير من مقاتلات بينهم وبين المنزّهين من الشّافعيّة وغيرهم.

ولّما كان هؤلاء يوهمون النّاس أنّهم لا يقولون إلاّ بما يقول الله والرّسول، وينبذون كلّ قول سوى ذلك، وهذا نفس ما كانت الخوارج قد قالته للإمام عليّ بن أبي طالب: لا حكم إلاّ لله...كلمة حقّ أريد بها باطل... كان عامّة النّاس ينخدعون بما يسمعون من هذه الأقوال العامّة ويسيرون وراءهم، نابذين المعتزلة لأنّهم كانوا متعمّقين في الأنظار العقليّة، وحال عامّة النّاس أنّهم لا يستطيعون مجاراتهم في ذلك. فصارت لذلك السيطرة على عامّة النّاس في ذلك الزّمان لهؤلاء المجسّمة، ومن يمشي معهم ولا يقاومهم ولا ينبّههم إلى أخطائهم.

فلمّا ظهر الإمام الأشعريّ وناظر المعتزلة وأفسد أقوالهم، وأيّد كلام السّلف كما مرّ معنا، ونادى بالأخذ بظواهر النّصوص وإعمال العقول في الوقت نفسه. التفّ حوله أكثر أهل العلم المخلصين، وصار اسمه علما على أهل السنّة؛ وكان قد ردّ أيضا في أثناء مؤلّفاته على المجسّمة وصرّح بأنّهم خارجون عن أهل السنّة، فاكتسب بذلك عداوة هؤلاء الأشياخ الذين اعتادوا على التجسيم. ولكنّه لقوّة أدلّته وأقواله وصبره ومناضلته مع تلاميذه وأنصاره، تمكّن من اكتساح مراكزهم، وضعضعة مكانتهم كذلك بين عامّة النّاس.

وعلى مرّ الأيّام، ترسّخت طريقته كما أصّلها هو ومكّنها تلامذته في قلوب النّاس عامّتهم وعلمائهم، وزال خطر المعتزلة وانحسرت مفاسد التجسيم، وظهر مذهب أهل السنّة واضح المعالم قويّ الأركان.

وبقيت الحال كذلك، لا يقدح أحد في طريقته، ومن انتقد واعترض فإنّما في أمور جزئيّة ومسائل فرعيّة، أمّا الأصول، فظلّت راسخة راضيا عنها علماء الأمّة على مرّ السّنين.

وطوال أربعة قرون على أقلّ تقدير، لم يدّع أحد أنّ الإمام الأشعريّ قد تراجع عن طريقته هذه التي انتشرت وسادت، ومن يفعل ذلك إلاّ من سفه نفسه واستخفّ عقول النّاس، فمن حقّ أمر كهذا أن يوضع في أخبار الحمقى والمغفّلين.

حتّى برز في أوائل القرن الثّامن أحمد بن تيمية الحراني، وهو يظنّ في نفسه الذّكاء البالغ والعلم التّام، وقد اشتغل في بداية أمره بالسّنة، فمدحه العلماء لتظاهره بذلك، وعطفوا عليه لما أصاب عائلته مع باقي العائلات المشرّدة إثر مصائب التّتار، وحفاظا على الذكرى الجيدة لأبيه وجده المتبعين لمذهب الإمام أحمد في الفقه، وما إن استطاع أن يقوم بنفسه حتّى أعلن مكنون نفسه من مذهب بطّال وعقائد التجسيم[1]، وما يخبئه من مواقف غريبةٍ لأعلام العلماء من أهل السنّة. ولمّا كان مذهب أهل السنّة من الأشاعرة هو السّائد في ذلك الزّمان كما في بقيّة الأزمان، وكان كلام هذا الرّجل مخالفا

(١) للاطلاع على حقيقة عقائد ابن تيمية، يرجى الرجوع إلى كتابي (الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية) فقد شرحت فيه أصول مذهبه، وبينت فيه القواعد الكلية له وذلك باتباع طريقة الاستقراء والتحليل لكلامه ومن دون الاعتماد على الوسائط في النقل عنه.

له أشدّ المخالفة، لم يستطع أن يصرّح مباشرة بأنّ الإمام الأشعريّ مخطئ في عقائده، وأنّ العلماء الذين يتبعون الإمام الأشعريّ كذلك ضالّون مبتدعون، فلجأ إلى حِيلٍ كثيرة في كتاباته وكلماته، يحاول بها أن يُهدِّمَ مذهب التنزيه.

ومن هذه الطرق التي اتبعها أنّه أصدر إشاعة من عند نفسه وهي أنّ الإمام الأشعريّ قد تراجع عن عقيدته التي يتبنّاها الأشاعرة الآن وفي سائر الأزمان، إلى العقيدة التي ينادي بها ابن تيميّة، وهي عقيدة التجسيم وادّعى أنّ أتباع الأشعريّ لا يتفقون مع الإمام الأشعريّ الحقيقيّ، على اعتبار أنّ الحقيقيّ عنده: هو الأشعريّ المجسّم الذي بنى وهمُهُ صُورتَه، ولم يوجد هذا الأشعريّ إلاّ في خيال ابن تيميّة وخيال أتباعه المجسّمة. بل كان الإمام الأشعري في كل مراحل حياته الفكرية والعلمية، منزها، ولم يمرَّ بمرحلة قال فيها بعقائد التجسيم، ففي بداية حياته، كان معتزليا، على ما قيل، وفي المرحلة الثانية كما وضحناه سابقا، انتمى إلى عقيدة أهل السنة مجددا مذاهب متكلميهم المتقدمين، الذين كانوا أيضا مخالفين لمذهب التجسيم. فلم يمر في أي مرحلة من مراحل حياته بحال قال فيها إن الله تعالى له حدٌّ، أو أن الله تعالى في جهة، أو أن الحوادث تقوم في ذاته الجليلة. بل كان في كل أيامه وطوال عمره ينفي هذه الأقوال ويردُّ على من يقول بها.

وكان يقصد بهذه الإشاعة أن يخلخل عامّة النّاس، ويوحي إليهم أنّ الأشعريّ فعلا قد تراجع عن ما كان يقوله إلى العقيدة التي عليها ابن تيميّة، وقد كان ابن تيميّة يعرف أنّ علماء الإسلام لن ينخدعوا بمثل هذه المغالطة، بل الذي سيتأثر بها هم العامة، وهذا هو منشأ هذه الإشاعة السّخيفة.

وقد قاوم علماء الدّين ابن تيميّة في حياته وناظروه وبيّنوا غلطه وألزموه وحكموا عليه بالسّجن ومات فيه دفاعا عن عقائده البالية وآرائه الفاسدة.

وقد زالت آثار الفتنة التي أحدثها ابن تيميّة في زمانه وفي الزّمان الذي تلاه، وسيطر الأشاعرة مرّة على سير الأمور حتّى أوائل هذا الزّمان الذي نحن فيه. ولم يتخلّل هذا إلاّ

نقاط سوداء من ترسّبات أفكار هذا الرّجل حاولت أن تسوّد صحيفة سير الإسلام البيضاء، ولم يكن لها أيّ أثر في وقتها.

حتّى جاء هذا الزّمان العصيب، حين تفكّكت دولة الإسلام، وهي دولة الخلافة على أيدي المخادعين، مِنْ داخل الدولة ومن خارجها، وهجمت دول الغرب بقوّتها الماديّة فقسّمت بلاد المسلمين إلى أجزاء كالدّمى بين أيديهم، وكان أوّل ما فكّر فيه هؤلاء الأعداء، هو أن يدمّروا الوَحْدَةَ الفكريّة العقائديّة التي يتّصف بها المسلمون من الهند حتّى المغرب العربيّ، ومن أواسط أوروبّا إلى المناطق النائية في قارّة إفريقيا، فصارت الفرصة سانحة لظهور مذهب التجسيم بما يحتوى عليه من مواقف فكرية في مختلف المواضيع الإسلامية، وكان مذهب التجسيم هو أقوى المرشحين للانتشار، لعدة أسباب، منها أنه كان مُحَارَبَاً من جميع المذاهب المَوجودة، فأهل السنة والشيعة والزيدية والإباضية والمعتزلة وغيرهم من الفرق الإسلامية كلهم ينفون التجسيم والتشبيه ويرفضونه، ولذلك فإبراز هذا المذهب إلى الوجود، بعد اندحاره، كان فُرْصَةً قويَّةً لزيادة الفرقة بين أهل الإسلام. وقد كان خير من يمثل هذا المذهب هو ابن تيمية، وقد ظهر أتباع ابن تيميّة أول ما ظهروا تحت اسم الوهابية، ثم بعد زمانٍ غَيَّروا اسمهم في بعض البلاد إلى اسم السلفيَّة، وذلك لأسباب تكتيكية مصلحية، ليتمكنوا من جذب عامة الناس إليهم، خاصة بعدما شاع عنهم كثير من الفظائع التي افتعلوها في المسلمين تحت شعار هذا المذهب، فوجدوا أن تغيير الاسم أنسب للتَّقَرُّبِ إلى عامَّةِ الناس.

وهكذا وبتخطيط مدروس انقلب الحال وتغيّرت الأمور، وصار عامّة النّاس يرمون الأشاعرة بالابتداع وهم حماة الدّين، وما كانت هذه إلاّ خطوة ليتمكّن أعداء الدّين من إحكام قبضتهم على المسلمين.

كلّ هذا وقد تبلّدت نفوس العامّة بعد فسادها -بل والخاصّة - بتشرّبها بمذاهب المجسّمة.

وقد نتج عن ذلك كله غياب الرّوح العقليّة المتحفّزة التي كان أوائل المسلمين يملكونها، وتقودهم للدّفاع عن حمى عقيدة الإسلام. وذلك لأنّ منهج أهل السنّة غاب عن أعين النّاس بل صاروا يرونه بدعة وضلالة وقسيما للكفر، وهم يحسبون أنّهم على شيء!

فصار المنحطّ في التفكير يكتب في شؤون العقائد، وينقد المذاهب، وينصّب نفسه حكما بل قاضيا على فحولة الإسلام. وأتاح هذا الجوّ المجال مفتوحا أمام الأفكار الغربيّة والشّرقيّة الملوّثة بتعاليم الكفّار أن يتبنّاها أبناء المسلمين، ويدافعون عنها ويظنّون أنها الحقّ.

ولم يجد الإسلام مدافعا إلى الآن يبيّن الحقّ الصّريح، إلاّ عددا قليلا من المخلصين بقيّة العلماء ومن تأثّر بهم من المعاصرين، ولم يكن هؤلاء ليملكوا القدر الكافي الذي يمكّنهم من الوقوف أمام هذا التيّار الجارف. لأنّ الأمر أعظم من أن يقوم به أفراد قلائل. ولا نريد أن نطيل في هذا الكلام الذي تطغى عليه الصبغة الخطابيّة، ولكنّه بهذا القدر هنا مفيد. ونحن بما نحاول هنا، نستحثّ المسلمين والمخلصين لله ربّ العالمين على القيام بهذا الواجب العظيم.

الإيمان بالله تعالى

المقصود بالإيمان هو التصديق الجازم مع الإذعان لما صدّق به. وبيان ذلك أنّ الإنسان في حال وجوده لا بدّ له أن يفعل أفعالا، ولا بدّ له أن ينفعل بالأفعال الخارجة عن ذاته المؤثّرة فيها، فكلّ موجود حادث منفعل بغيره. وهذا الفعل والانفعال إمّا أن يكون بميزان أو لا بميزان؛ فالإنسان الذي تحكمه رغباته وأهواؤه الجزئيّة الزمانيّة والمكانيّة، هذا الإنسان لا ميزان له يسير عليه في حياته. وأمّا الإنسان الذي يسير بميزان فهو الإنسان العاقل، أي الذي تعقّل حقيقة وجوده ومرتبته في هذا الكون. فهو الذي حصلت فيه صورة العالم الكبير بصورة ولو إجماليّة، ولكن كافية لكي توجّهه في مسار معيّن لا يعتمد على الجزئيّات، ولا على الأجزاء غير المضبوطة، كما يفعله كثير من الناس. وهو الذي تعقّل حقيقة هذا الكون، وعلم أنّه عبارة عن جزء منه وفيه، وأنّه تربطه بباقي أجزائه علاقات، وأنّ ما يصدر عنه يؤثّر في غيره كما أنّ ما يصدر عن غيره يؤثّر فيه. فمفاهيم الدّين ممتزجة بلحمه ودمه، وتصبح كيفيّة لازمة لذاته، وصفاته لا تنفكّ عنه، فيصير المؤمن سائراً كما توجّهه هذه المفاهيم.

وكما أنّ الماء أصل الحياة عندما تسير في مجرى لها، وتعترضها أحجار وأتربة، فإنّ الماء إن لم يستطع أن يكيّف تلك العوارض بحيث لا تؤخّره أو توقف حركته، فإنّه يزيلها من طريقها ويدمّرها ويفتّتها، ويسلب عنها نعمة الوجود الذي كانت تتّصف به.

فكذلك المؤمن، إذا اعترضته العوارض التي توقف حركته أو تعيقه، فإنّه إمّا أن يزيل عنها وصف الوجود أو يجعلها مائلة إلى صفة مُعِيْنَةٍ له في حركته وعمله.

هذه هي أصول الأخلاق التي يسير عليها المؤمن، فهو لا يلاطف أحدا على حساب حركته في الوجود، لأنّه في هذه الحالة، يُعْدِمُ ذاتَه. وذاته أشرف مِنْ ذاتِ مَنْ يعترضه، فالواجب عند التعارض إنّما هو زوال الغير وبقاء المؤمن، ليتمّ التوحيد ويصبح الكون منسجماً في وحدانيّة مطلقة.

ولا يظنّنّ ظانّ أنّ هذا كلام شعريّ، بل هو تقرير واقعيّ.

فالإيمان هو تصديق القلب على ما سبق وصفه وانقياده وإذعانه وتسليمه وتكيّفه بهذه المفاهيم ولمن أنزلها.

وهو أي هذا المعنى المذكور هو شرط لأيّ عمل ماديّ ينتج عنه، فلا وجود للأعمال بدونه، لأنّه لا وجود لفعاليّة المشروط بدون الشّرط، ولا فائدة في وجود الشّيء من غير وجود أثره وغايته، فهذا مخالف للحكمة.

وكلّ عمل يعمله المؤمن، إنّما يصير معتبرا بالإيمان المذكور، حتّى نُطْقُ المؤمن بأنّه مؤمن. هذا من حيث الحقيقة والأصل.

وحفاظا على وحدة المؤمنين، وعدم تصادمهم، بل وتعاونهم وازدياد نموّهم، يجب على كلّ واحد أن يعلن عن ذاته ويبيّن للوجود أنّه مؤمن، فيجب عليه التلفّظ بأنّه مؤمن، لأنّه إن لم يتلفّظ بذلك ولم تصدر عنه أعمال المؤمنين، فكيف يعرف المؤمنون أنّه منهم، وهم لا يقدرون على شقّ ما في قلبه، فيجب عليه هو أن يوصله إليهم ويكشف لهم عن حقيقة ذاته، ليتمّ التوحيد التامّ.

ولما للتلفّظ من أهمية عظيمة كما أشرنا إليه، أطلق بعض العلماء القول بأنّه جزء من حقيقة الإيمان، والتحقيق أنّه لازم عنه ومترتّب عليه، وليس جزءا منه، وما الإيمان إلاّ ما ذكرنا.

ولهذا يقول المحقّقون أنّ التلفّظ بالإيمان إنّما هو شرط لإجراء أحكام الإيمان على المؤمنين. وأمّا الأعمال، فالتحقيق أنّها لازمة عن الإيمان الذي وصفناه سابقا بواسطة الإرادة، والمؤمن فبالأعمال يترقّى في درجات الإيمان، فالإيمان في ذاته يزداد وينقص شدّة وضعفا، فهو يتغيّر في كيفيّته، أي في تكيّف الإنسان به، أي في كونه كيفا لازما للإنسان لا ينفكّ عنه، وتصدر أعماله بناء عليه.

وهذا لا يحصل حقيقة إلاّ إذا ازداد ارتباط الإنسان بالإيمان بحيث لا يرى شيئا إلاّ من خلال هذه الكيفيّة الجديدة، ومن أجلها.

ولذلك نقول إنّ من ترك الأعمال أو بعض الأعمال، من غير استحلال لتركها ولا عنادا لموجبها ومشرّعها، ولا شكّا فيها، فهذا لا يخرج عن الإيمان، ولكنّه بلا شكّ

يفوّت على نفسه كمالا عظيما، ودرجة رفيعة، من يحصل عليها يتوصّل للانسجام التّام مع أصل هذا الوجود، ويصبح جزءا متلاحما معه.

وهذا الذي يترك جميع الأعمال أي لا نراه يفعل شيئا منها، فنستطيع أن نحكم عليه بالكفر، أو في الأصحّ نستطيع أن نكفّره، والسبب في تجويز إطلاق اسم الكافر عليه، هو أننا لا نرى أي علامة ظاهرة من علامات الإيمان منه. وهذا لا يعني أنّه خالد في النّار، فالحكم بكفره فعل منّا، وأفعالنا قد لا تكون مطابقة للواقع، أي قد لا تكون مصيبة، ولذلك فقد نكفّر من ليس كافرا، وهذا الذي يكون مصدّقا منقادا بقلبه ينجو في الآخرة من الخلود في النار، وإن لم ينج في الدّنيا من إقامة حدّ الكفر عليه أو أحكامه.

وعلّة هذا أنّ الدّنيا تُقامُ أحكامها على الظّاهر لتستقيم أمور النّاس، ولو جعلنا احتمال كون من لا يفعل أفعال المؤمنين مؤمنا، يؤثّر على طريقة تعاملنا معه، أي لو أوجبنا لهذا الاحتمال أن نعامله معاملة المؤمنين لما بقي فرق بينه وبين الكافر الذي لا يفعل أفعال الإيمان، ويقوم بالمعاصي ولا يصرّح بالكفر، فيمكن لهذا أن يقول: لا فرق بيني وبين ذاك إلاّ بالمعاصي التي أقوم بها، وهذه المعاصي لا تكفّرني عنكم. وهذه الحجّة منه لا نَقوَى عندئذ على ردّها.

فاحتياطا لمثل هذا الاختلال الذي قد ينشأ من التساهل مع الأوّل نحكم عليه بالكفر، ونقيم عليه أحكام الكفّار، فهذا أصلح حالا وأقرب إلى الحفاظ على استقامة غيره من المؤمنين.

وههنا ملحوظة: وهي أنّ من عرض عليه الإيمان وكان مصدّقا ولكنّه لا يعمل بأعمال المؤمنين، فلم توجد لنا علامة ظاهرة على إيمانه، ورفض النّطق بكلمة الشّهادة فهو كافر في الدّار الدّنيا وفي الدّار الآخرة؛ لأنّ إباءه بمكانة العناد لحكم الشّرع، خصوصا إذا لم يكن له عذر من عدم النّطق.

وأمّا كلمة الشّهادة، فلا يجب عليه أن يقولها بنصّها الذي ورد، بل يكفيه الإتيان بما يدلّ على الوحدانيّة وإثبات الرسالة لسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام. وحتّى لو قال معناها بلغة أخرى، وهو يعرف اللّغة العربيّة لكفى، مع أنّ الأفضل الإتيان بها بالعربيّة.

وقد اهتمّ علماء الإسلام ببناء العقائد على أدلّة قويّة ليعزفها من يريد أن يرتقي من المسلمين بحاله إلى أعلى المراتب.

وقد ذكرنا أنّ من أهمّ الواجبات على الإنسان أن يعلم وحدانيّة الله تعالى، وقد فصّل العلماء في هذا المقام وأثبتوا أدلّة عديدة على هذا المطلب الجليل، نذكر منها هنا ما يلي:

دلَّ على أنّ الله تعالى واحد، الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ والعقلُ.

فالكتاب قوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ وغيرها من الآيات، والسّور العديدة المعروفة.

وأمّا السّنة فقوله عليه الصّلاة والسّلام: "أمرت أن أقاتل النّاس حتّى يقولوا لا إله إلاّ الله"، وغيرها من الأحاديث الدّالّة على وحدانيّة الله تعالى.

وأمّا الإجماع فهو قول الأمّة بلسان واحد: **لا إله إلاّ الله الواحد الأحد.**

ومن الأدلّة العقليّة:

- برهان التّمانع، ويقال له برهان التّطارد، وتقريره:

لو وجد على جهة الفرض فردان متّصفان بصفات الألوهيّة، لأمكن التمانع بينهما، بأن يريد أحدهما صحّة زيد والآخر سقمه مثلا، وحينئذ: إمّا أن يحصل مرادهما وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدّين، أو لا يقع مرادهما وهو محال أيضا لاستلزامه عجزهما مع اتصافهما بصفات الألوهيّة، أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو محال أيضا لاستلزامه الترجيح بلا مرجّح، واستلزامه عجز من فرض قادرا، ويلزم منه عجز الآخر لانعقاد المماثلة.

وفي قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ إشارة إلى هذا البرهان. وتكملة الاستدلال بناء على منطوق الآية، ولم تفسد السّماوات والأرض، هذه هي المقدّمة التّالية، فدلّ على أنّه لا يوجد أكثر من إله، وهو الله تعالى.

- **برهان التّوارد، وتقريره:**

لو وجد إلـهان متّصفان بصفات الألوهيّة، فإذا قصدا إيجاد مقدور معيّن، فوقوعه إمّا بكلّ منهما، فيلزم اجتماع مؤثّرين على أثر واحد، وهو محال، لأنّ الجوهر الفرد مخلوق أيضا ولو تواردت عليه قدرتان وإرادتان، صار أثرين، فيلزم انقسام ما لا يقبل القسمة، إن قدّر أنّ الذي أوجده أحدهما غير الذي أوجده الآخر، وهو لا يعقل، لأنّ الفرض أنّه شيء لا يقبل القسمة، فليس له إلاّ وجود واحد لا يمكن انقسامه، وإمّا تحصيل الحاصل إن قدّر الذي أوجده كلّ واحد هو ما أوجده الآخر، وهو محال أيضا. وإن كان الإيجاد لأحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجّح، لأنّ المقتضي للقادريّة ذات الإلـه وللمقدوريّة إمكان الممكن، فنسبة الممكنات إلى الإلـهين المفروضين على السّويّة من غير رجحان.

هذه هي بعض الأدلّة التي شرحها علماء الإسلام تثبيتا لعقائد الدّين. فعلى أصحاب الهدى التّمسّك بها وفهمها، وتعقّل ما تحتوي عليه من معان راقية[1].

بعد أن يعرف المكلّف وجود الكون بالنّظر فيه، ويدرك وجوب وجود خالق للكون هو غيره، يستحيل على من أدرك هذا أن يتوهّم ولو للحظة أنّه توجد صفات يشترك فيها الخالق والمخلوق. لأنّ الخالق واجب للوجود، المخلوق ممكن، فهما رتبتان مختلفتان للوجود، لا يمكن لإحداهما أن تكون محتواة في الأخرى، وكما أنّ المستحيل ليس بواجب ولا بممكن، فكذلك الواجب ليس بممكن ولا فيه أيّ صفة من صفات الممكن.

هذا هو التّنزيه المقصود، فالمكلّف يعتقد يقينا أنّه تعالى لا شبيه لـه ولا نظير لـه في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعالـه.

(١) للتفصيل في أدلة التوحيد وأدلة وجود اللـه تعالى يرجى الرجوع إلى كتب علم الكلام لعلمائنا الأقدمين، فهؤلاء هم المتخصصون في بيان الأدلة على هذا المطلب، ومن هذه الكتب التي يحسن بطلاب العلم مراجعتها كتاب المواقف للعضد الإيجي، وشرح العقائد النسفية للإمام التفتازاني، وشروح الجوهرة، ومن أحسن الكتب في هذا المطلب شروح السنوسية للإمام السنوسي، وقد لخصتُ برهان التوحيد في تهذيب شرح السنوسية تلخيصا جيدا يفيد المبتدئين في هذا العلم، ومنها أيضا شرح السنوسية الكبرى المسمى بعمدة أهل التوفيق والتسديد للإمام السنوسي أيضا.

وينعكس الاعتقاد بهذه الصّفة على الإنسان، بأن يؤمن بأنّه ما من مخلوق إلاّ ويوجد بينه وبين غيره، وجه شبه من ناحية ما، فيكون القياس من هذه النّاحية ممكنا، أمّا القياس بين الخالق والمخلوق فهو مستحيل، أقصد القياس الطّردي، أمّا القياس الأَوْلَى[1] والعكسي[2] فجائزان.

لأنّ الأَوْلَى ليس قياسا حقيقيًا، بل هو استلزام عقليّ منطقيّ، واستنباط عقليّ محض، وأمّا الثّاني فمع جوازه، فيجب الاحتياط فيه، لأنّ فيه أصل القياس، الذي من أهمّ أركانه وجه الشّبه، وإنّما أجزنا هنا العكسي لأنّه ينقض وجه الشبه، ومع هذا يجب الاحتياط فيه لأنّ العلاقة بين الخالق والمخلوق ليست علاقة ضدّين أو نقيضين حتّى نفهم من سلب صفة عن أحدهما ثبوتها للآخر، ليس الأمر كذلك، بل هما رتبتان من مراتب الوجود، والقياس العكسيّ جائز من هذه النّاحية فقط. فلا يصح أن يقول

(١) مثال قياس الأولى أن تقول: الإنسان يتصف بالعلم، والعلم من حيث هو علم صفة كمال مطلق، وما كان كمالا مطلقا، فالله تعالى أولى بالاتصاف به، إذن الله تعالى متصف بالعلم، وهذا في الحقيقة استلزام عقلي قائم على أن معطي الكمال المطلق لا يمكن أن يكون فاقدا له.
قال الإمام الجويني في العقيدة النظامية ص٢٣: "ونحن الآن نذكر عبارة حرية بأن يتخذها مولانا -يقصد من كتب له هذا الكتاب وهو نظام الملك- في هذا الباب هجيراه، فهي لعمري المنجية في دنياه وأخراه، فنقول:
مَن انتهض لطلب مُدبِّره، فإنِ اطمأنَّ إلى موجود انتهى إليه فكره فهو مُشَبِّه، وإن اطمأنَّ إلى النفي فهو مُعَطِّل، وإن قطع بموجود واعترف بالعجز عن دَرْكِ حقيقته فهو مُوَحِّد، وهو معنى قول الصديق رضي الله عنه إذ قال: 'العَجْزُ عن دَرْكِ الإدراك إدْراكٌ'، فإن قيل فغايتكم إذن حيرة ودَهْشَةٌ، قلنا العقولُ حائِرَةٌ في دَرْكِ الحقيقة، قاطعة بالوجود المُنَزَّهِ عَنْ صفات الافتقار". اهـ
وهذه الفقرة من حقها أن تكتب بالذهب لحسن معناها وبلاغتها، وقد نسبها بعضهم إلى الإمام أبي إسحق الشيرازي وهي كما ترى للإمام الجويني.

(٢) وأما القياس العكسي، فهو مثل أن تقول: الإنسان يحتاج إلى غيره في قيام ذاته، وإكمال احتياجاته، والاحتياج يستلزم كون الذات ناقصة، إذن فالله تعالى لا يحتاج إلى غيره.

قائل: إذا كان الله موجودا، ونحن لا نشبه الله تعالى، فإننا لا يمكن أن نكون موجودين. لأن هذا الكلام حاصله التناقض، فقولك "نحن" يستلزم إثبات وجودك، وقولك "لا نشبه الله" إذا عممتها حتى على الوجود، فاستلزمت نفيه، فهو يصير حكما عليك بالنفي، وهو مناقض لأصل الوجود الذي أثبتَّ بـ"نحن". ولكن تصحيح هذا القياس أن تقول: إذا كان الله تعالى موجودا، ونحن لا نشبه الله تعالى، ومعنى هذه العبارة: "ونحن موجودون لا نشبه الله تعالى"، فالنتيجة أنَّ وجودنا يستحيل أن يكون هو عين وجود الله تعالى، فالنتيجة هي إثبات وجود لنا مخالف لوجود الله تعالى، وليس نفي وجودنا. وبهذا يتم القياس المذكور.

والإيمان بالموجود الكامل، يستلزم الإيمان بإمكان العمل على الرّقيّ، والترقّي في مراتب الوجود، لأنّ النّاقص يعمل على كسب الكمال بعد أن يتصوّر ويؤمن بإمكان وجوده، لا قبل ذلك. وههنا فالمكلّف عندما يؤمن بوجود الموجود الكامل، ويعلم أنّه العلاقة بينه وبين خالقه ليست علاقة التضادّ والتناقض، حتّى يكون الخالق إيجابا وهو عدما ونفيا، لا، بل هو إيجاب وسلب، ويمكن أن يعمل على إنقاص نسبة السّلب في ذاته حتّى يترقّى إلى أعلى مراتب وجوده اللائق به. فيصبح كاملا في رتبته، ولكنه مع ذلك يستحيل أن يترقى إلى مرتبة الواجب الوجود، فيستحيل أن يصبح وجوده عين وجود الله تعالى، كما يقول أهل الوحدة.

وهذا بخلاف ما لو اعتقد بوجود وجه شبه بينه وبين خالقه، فإنّ وجه الشّبه هذا إمّا أن يكون كمالا محضا، أو نقصا محضا، فعلى الأوّل يطمئنّ الإنسان إلى خالقه اطمئنانا تامّا من هذه الجهة، ويركن إلى الحياة الدّنيا، كما فعل اليهود المشبّهة. بالإضافة إلى التناقض الدّاخليّ في كون الحادث حاويا لجهة من جهات الكمال المحض. وأصل الإمكان يحمل معنى النّقص.

وعلى الثّاني، يستهين بجانب خالقه عندما يجوز عليه أن يكون فيه جهة نقص، يشترك معه فيها. ويبالغ في محاولته التخلّص من آثار هذا الجانب، ويلجأ إلى التعنّت في

أعماله والتعصّب لآرائه، وهذا هو تفسير ما نلاحظه أنّ كثيرا من المجسّمة أو أكثرهم ظاهريّون في الفقه، متعصّبون متعنّتون متشدّدون بأمور لا داعي للتشدّد فيها. بالإضافة إلى هذا يلزم أنْ يكونَ الكاملُ ناقِصاً، وهذا مُحَالٌ، لأنّه تناقض أو تضادّ.

فالحاصل أنّ اللـه تعالى لو أشبهه شيء من المخلوقات، لكان جائزاً عليه الفناء الجائز على المخلوقات، ولزم كونه خالقا ومخلوقا وقديما وحادثا، وكلّ ذلك محال، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وقدّم فيها النّفي على الإثبات، وإن كان الأولى العكس في أماكن كثيرة، لأنّه لو قدّم الإثبات فيها لأوهم التشبيه بالمخلوق الذي سمعه بأذن، وبصره بحدقة، فقدّم التّنزيه ليعرف السّامع ابتداء أنّه ليس مشابها لشيء من الحوادث.

وهذه الآية دليل قاطع على مخالفته تعالى لسائر الحوادث، وهي أقمع آية للشّيطان، عند تعرّضه للإنسان في مقام البحث عن ذات البارئ وصفاته.

ولا نقصد بالشّيطان أنّه هو دائما الذي يدفع الإنسان فعلا إلى الضّلال، أي أنّ الإنسان لولا الشّيطان لكان من الصّالحين؟ فهذا يكون قولا غريبا، تنبو عنه الأسماع، فلا يمكن لأحد أن ينكر أنّ الإنسان في ذاته قد يميل إلى الشّرّ بإرادته، وما دام الأمر كذلك، فإنّ الذي ينحرف إلى الشّرّ من بني البشر هو شيطان في أفعاله.

تنزيه الله تعالى

القِدَمُ:

بما أن الله تعالى واجب الوجود فلا يتصف بأنه في زمان أو في مكان، وذلك لأن الزمان مركب من وحدات أو يقدر بالإضافة إلى وحدات مركبة، وليس الزمان موجودا بذاته، ولو كان موجودا بذاته لكان مركبا، وكل ما كان هذا شأنه فيستحيل أن يكون صفة للخالق الواجب الوجود، ويستحيل نسبة الخالق إليه أو نسبته إلى الخالق بأي شكل من الأشكال غير كونه مخلوقا لله عز وجل.

والزمان في الحقيقة هو أمر اعتباري يقدر وجوده بملاحظة المتغيرات الخارجية، فلا يوصف بالزمان، إلا ما يلاحظ في وجوده وحقيقته تغير ما، والله تعالى يستحيل في حقه التغير من صفة إلى أخرى، فلا يصح إثبات الزمان لذاته.

فالله موجود ليس لوجوده بداية، لأنه قديم بالذات. ولا ابتداء لوجوده لأنه يمتنع أن يسبق في وجوده بعدم.

والقِدَمُ عبارة عن عدم الأولية للوجود، لئلا يلزم حدوثه، ومن لازم الحدوث الافتقار إلى محدث ويلزم التسلسل، وهو محال. فيصبح حقيقة القدم اللازمة عن نفي الأولية هو استغناء الموجود عن غيره في وجوده. وهو معنى وجوب الوجود.

وقد تصور بعض الناس أن وجود الله تعالى زماني بمعنى أن التغيرات لا تزال تطرأ عليه، ويعتبرون هذا صفة كمال، وهؤلاء هم المجسمة، وتَنْزِعُ **الفلسفة البراغماتيّة (العملية النفعية)** إلى هذا التصور. بل يتصور هؤلاء جميعا أن الله تعالى ينفعل بما نفعله ويستفيد من عبادتنا له تعالى عن ذلك.

فالله تعالى كامل الوجود كمالا مطلقا، لا يحتاج في ذاته إلى غيره، بل كل ما سواه فهو فقير إليه تعالى.

والله تعالى لا يجوز أن يقال إِنَّهُ في زمان كما قال ابن تيمية والبراغماتيّة، وزاد ابن تيميّة عليهم أن المخلوقات لم تزل موجودة، ولم يوجد الله تعالى قط في زمان إلا ومعه مخلوق من مخلوقاته، وهذه الفكرة هي المسماة بالقدم النوعي للعالم[1]. وهي فكرة باطلة، فالمخلوقات كلها حادثة لها أول، والله تعالى لا أول له كما ذكرنا.

وحاصل المعنى أنه يجب على المكلف اعتقاد أن الله تعالى قديم لم يسبق بعدمِ نفسه ولا بغيرِهِ، والمراد بالقدم هنا القِدَمُ الذاتي لأنه المختص به تعالى لرجوعه إلى وجوب الوجود، فهو صفة نفسية، وأما القدم الزماني المشار إليه فليس بمراد، فهو عبارة عن مرور الأزمنة على الشيء مع بقائه وهو محال على الله تعالى، لأن الله يتقدس عن الزمان كما يتقدس عن المكان.

البقاءُ:

لما ثبت أن الله تعالى قديم بمعنى أنه تعالى واجب الوجود، لزم أن يثبت له تعالى أنه واجب البقاء، لأن **المسلّمة العقلية تنص على أن ما كان لا أول له، فهو لا نهاية له.** لأنَّ الأوَّليَّةَ والنِّهاية نَقْصٌ، وكلٌّ مِنْهُما لا يَرِدُ على من ثبت أنه واجب الوجود بالذات. فكل ما ثبت قدمه استحال عدمه.

ودليل هذا أنه لو قُدِّرَ لُحُوقُ العَدَمِ له تعالى، لكانت نسبة الوجود والعدم إلى ذاته تعالى سواء، فيلزم افتقار وجوده إلى موجد يخترعه بدلا عن العدم الجائز عليه، فيكون حادثا. وهو باطل فينتج أن الفرض الأول باطل؛ وكيف يصح ذلك وقد تقرر أن الله تعالى واجب الوجود؟! والحاصل: أنه يجب على المكلف اعتقاد أن الله تعالى باق لا يلحقه عدم، لأن البقاء عدم انتهاء الوجود، أو نفي العدم اللاحق للوجود. وقد قال

(١) راجع كتاب (الكاشف الصغير) لمعرفة حقيقة اعتقاد ابن تيمية في هذه المسألة فقد بينتُ الأصول التي اعتمد عليها في هذا القول الغريب، وأيضا لي تعليقات على رسالة العلامة الإخميمي في الرد على ابن تيمية في هذه المسألة.

تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾؛ والأول هو القديم بالذات والآخر هو الباقي. فليس لأوليته تعالى ابتداء ولا لآخريتّه تعالى انقضاء، أي ليس لسبقه على جميع المخلوقات ابتداء، ولا لبقائه بعد فناء الخلق انتهاء.

وهذا بخلاف أولية المخلوقات، فان كل أول منها له آخر. إلا الجنة والنار وأهلهما خلافا للبعض؛ فقد قال: الجنة لها أول وليس لها آخر، ولا لأهلها كذلك، أما النار فلها أول ولها آخر ولأهلها كذلك. وهذا الكلام باطل تردّه النصوص الدينية من قرآن وسنة، ويردُّه إجماع الأمة على عدم فناء الجنة والنار معاً لا الجنة فقط. وأنا أستغْرِبُ كيف يجرؤ على هذا القول من دون أدلة قوية يعتمد عليها إلاّ خيالات ضعيفة، وكلمات واهية. وقد تكفل علماء الإسلام بالرد عليه، ولم يؤيّده حتّى أصحابه ومتّبعو مذهبه في هذا الزّمان.

لوازم تنزيه الله تعالى

لما تقرر أن وجود الله تعالى يخالف وجود غيره من الموجودات، فهو واجب الوجود، وكل ما سواه ممكن جائز، وهو تعالى كامل لا يطرأ عليه تغيّر، وكل ما سواه ناقص يتغير، ومحتاج إلى الله تعالى. لما ثبت كل هذا وجب أن يثبت أنه مهما بذل الإنسان من جهد لكي يعرف حقيقة الله تعالى، فإنه سوف يفشل في ذلك، فلا يبلغ كنه صفته الواصفون والصّفة مطلقاً هي المعنى القائم بالموصوف. وما دام لا يمكن بلوغ حقيقة صفات الله تعالى، فبالأولى لا يمكن إدراك حقيقة ذاته.

وصفات الله تعالى وذاته لا توصف بالحدّ والمقدار والكمية والكيفية فان هذه المعاني صفات للأجسام، وقد تقرّر أن الله تعالى ليس بجسم ولا في مكان.

والطريق الوحيد للاقتراب من جلال الله تعالى هو التفكّر في آيات الله تعالى، أي في مخلوقاته وهي هذا العالم وما فيه وكل ما سوى الله تعالى من الموجودات.

ولا تقتصر آيات الله تعالى على الموجودات الحسية، بل تشتمل أيضا على المخلوقات العقلية مثل حقيقة العقل والإدراك والعلم وغير ذلك من المعاني الجليلة، فإن التفكر في هذا كله يقرّب العاقل إلى جلال الخالق.

وأيضا من آيات الله تعالى آياته الشرعية، وهي كتبه المنزلة على رسله الكرام، فالتفكر فيها يفيد معظم المقصود في هذا المقام. ومنها تستفاد الأحكام الشرعية أصلا أو قياسا، وهي تعرف الإنسان على قيمة الأخلاق، وحقيقتها وغير ذلك.

و إذا علم أن الوصول إلى حقيقة ذات الله تعالى مستحيل، فمن الحُمْقِ بعد ذلك التفكير في هذا الاتجاه، فالعقلاء لا يتفكرون في ماهية ذاته تعالى لأنهم يعتقدون جزما أن العقول قاصرة عن إدراك حقيقة ذات الله تعالى وصفاته، وأنّه لا يحاط بجلاله وكنه عظمته.

والدليل على أن حقيقة ذاته لا يمكن أن تكون معلومة لنا:

أن العلم إما بالبداهة، بأن يكون من غير نظر واستدلال، وإما بالنظر. وبطلان الأول ظاهر لان ذاته غير متصورة بالبداهة اتفاقا.

وأما الثاني: فلأن العلم الحاصل بالنظر، إما أن يكون **بالحد** وإما **بالرَّسم** وكل منهما باطل.

أما الأول: فلأن التعريف بالحد إنما يكون لما تَقْبَلُ ذاته التحديد وهو المركب أو الممتد. والتركيب مستحيل على ذاته ومنتف عنها، إذ لا مِثْلَ له تعالى.

أما بطلان الطريق الثاني **وهو** الرّسم **فلأن الرسم لا يفيد الحقيقة**(1).

(١) لما كانت المعلومات التي يحصل الإنسان عليها لا تتعدى أن تكون إما تصورات أو تصديقات، وكانت الطريق إلى معرفة التصورات غير الطريق إلى معرفة التصديقات، لزم أن يعرف العاقل أن الأمر الذي يريد معرفته هل هو من التصورات أو هو من التصديقات، ومن ثمَّ عليه أن يعرف ما الطريق الذي من شأنه أن يوصله إلى هذا المطلوب.
وههنا فإن معرفة حقيقة الله تعالى إنما هي من قسم التصورات، قطعا، وبنو البشر لهم طريقان للوصول إلى التصورات، أما الأول فهو عن طريق الحد، والطريق الثاني عن طريق الرسم، والمقصود بالحد هو التعريف الذي يشتمل على جنس المعَرَّفِ وقد يكون تاما أو ناقصا، كما هو معلوم في كتب المنطق. وأما الرسم فهو تعريف الأمر بآثاره. فإذا عرفنا هذه المقدمة، فإننا نعرف أنه لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة الله تعالى عن طريق الحد، لأن الله تعالى لا جنس له،=

فيخلص من هذا الدليل أن كل طرق العلم لا يمكن أن توصل إلى معرفة حقيقة الله تعالى. ولذلك فحقيقة ذاته لا تدرك.

ولكن عدم معرفة الذات، أي عدم إمكانية العلم بالذات لا يعني أنه لا يمكن العلم بالله من كل وجه. فقد تقرر أن الخلق يمكن أن يعلموا جوانب من أحكام صفات الخالق عز وجل.

ولذلك لما سأل فرعون سيدنا موسى عليه السلام عن حقيقة الله قائلا: "وما رب العالمين" الذي ادعيت أنك رسوله، أي شئ هو؟ أعرض النبي عليه السلام عن هذا السؤال وأجاب قائلا: "رب السماوات والأرض وما بينهما". وقصد بهذه الإجابة بيان صفة الله لا بيان حقيقة ذات، كما يطلب السائل، ليعلمه أن حقيقة ذات الله تعالى لا تدرك. ولا يعلم ولا يحد إلا ماله جنس وفصل مما هو مركب، والتركيب مستحيل عليه تعالى، ولما لم يدرك فرعون هذه النكتة، اعترض على موسى عليه السلام وقال لأشراف أتباعه ممن حوله ألا تسمعون جواب موسى الذي لم يطابق السؤال، سألته عن حقيقته تعالى. فأجاب بصفاته، فهو غير مطابق للسؤال، ولم يبين موسى جهل فرعون وغلطه بل ذكر صفات أبلغ من الأولى مشيرا إلى أن السؤال عن الحقيقة ليس من دأب العقلاء، ربّ المشرق والمغرب وما بينهما إن كنتم تعقلون، فتستدلون بما أقول، فتعرفون ربكم. وهذا غاية الإرشاد لأنه نبّه أوّلا على الاستدلال بالعام: وهو خلق السماوات والأرض، ثم بما هو أقرب إليهم وهو أنفسهم وآباؤهم ثم بالمشرق والمغرب لزيادة البيان والتدريج في الاستدلال، وليعلم أن في كل شئ دليلا على وحدانيته تعالى.

وما ذكرناه هنا هو التحقيق في هذه المسألة.

وأما ما ذكر عن القاضي أبي بكر ومَنْ تَبِعَهُ أنه قال أن الذات يمكن بلوغ حقيقتها، فالخلاف لفظي لأنه ومن تبعه يسلم أن الله تعالى لا يحاط به ولا يلحقه وهم ولا يقدره

= وهو جل شأنه ليس مركبا، فاستحال أن نضع له حدا. وأما الرسم فهو لا يوصل إلى معرفة الحقيقة ومطلوبنا إنما هو التوصل إلى معرفة حقيقة الله تعالى.

ينتج من هذا التقرير السريع للدليل المذكور، أننا لا يمكن أن نعرف حقيقة الله تعالى، ولكن غاية ما يمكننا أن نعرفه إنما هو معرفة أحكام الألوهية بالتعرف على أنواع الموجودات والثابتات.

فهم، وأن العقول قاصرة عن إدراك جلالـه ومن نفى العلم بالحقيقة مقرّ بأنه عرفه العارفون بدلالة الآيات ونزهوه عن سائر النقائص، وأثبتوا لـه جميع الكمالات، فاتفق القولان على عدم إدراك حقيقة الذات. فمن قال بجواز علمنا بالذات فمراده العلم بالصفة الدالة على جلال عظمته.

وقد يَرِدُ هنا بعد ما قررناه من استحالة العلم بحقيقة الذات وتجويز العلم بالصفات، أن هذا تناقضٌ لأن الصفة لا تنفك عن الذات، وإذا كانت الذات غير مدركة فيجب أن تكون الصفات كذلك. وتعريف الصفات كل منها بحدٍّ كتعريف العلم بأنه صفة لـها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة به، يقتضي إدراك كنه الصفة.

والجواب على هذا الإشكال المتوهَّم أنه لا يخفى أن التعريف كما يفيد معرفة حقيقة المعرّف، يفيد تمييزها عما عداها ومعرفة آثارها، وإن لم يُفِدْ معرفة الحقيقة، كالتعريف ببعض الخواص مما هو رسم، وتعريف الصفات هو تعريف لـها بحسب ما وصل إليه علم المخلوقات من حيث آثار الصفات لا من حيث حقائقها، وأيضا، فالتعريفات التي يذكرها أهل هذا الفن لا تفيد مطلقا أنهم يعلمون حقيقة ذات الله تعالى، أو أنهم يسعون إلى ذلك، ولا تفيد أيضا ذلك في الصفات. لأنهم يبدؤون كل تعريف للصفات بقولـهم هي صفه، ثمّ يذكرون ما يلزم عنها، كما في العلم: صفة، لـها تعلق بالشيء على وجه الإحاطة. والإرادة: صفة، تفيد تخصيص الشيء ببعض ما يجوز عليه. وهكذا. وهذا إقرار وتصريح منهم باستحالة إدراك حقيقة الذات، واستحالة إدراك حقيقة الصفات. وهذه التعريفات ليس حدوداً لكي يلزم هذا الاعتراض، بل هي ذكر خواص المعرَّف، وهذا لا يفيد العلم بالحقيقة. فتبين بهذا أنه لا وجود للتناقض المتوهّم.

وهذا الإشكال قد يرد في أذهان أناس كثيرين خصوصا في هذا الزمان الذي عمَّ فيه الجهل بعلم الكلام والعلوم العقلية، وانتشرت فيه بدع المجسّمة، وضاع مذهب أهل الحق. فيشرعون في القول بأن أهل الكلام يبحثون في ذات اللـه تعالى؟ هذا ما ينسبونه إلى علماء الكلام من أهل الحق، في حين أنّنا نعلم أنَّ أهمَّ أو من أهمِّ مقصودات المتكلمين هو إبعاد الناس عن التفكير في حقيقة ذات اللـه تعالى، فلذا نبّهنا عليه هنا.

إذا تبين لك ما مضى، فاعلم أن صفات الله تعالى متنزّهة عن كل نقص، وفائقة لكل شئ في العظمة والكمال. والله تعالى لم يزل موصوفا بجميع صفاته ولا يزال، ولن يزال. فصفاته تعالى تتصف بها ذاته الكريمة في القِدَم ولن تزال متصفة بها في الأبد، لأن الصفة لا تنفك عن الموصوف، ولو جاز أن تكون صفاته أو بعضها محدثا لكانت مخلوقة[1]، والمخلوق فيه نقص، ويلزم أن يقوم النقص بذاته تعالى.

وأفعال الله تعالى حادثة، وهي ليست صفة له تعالى، وإنما يقال لها صفات فعل، من حيث إنها صادرة عن القدرة على قول الأشاعرة، وعن صفة التكوين التي يثبتها الماتريدية، والتكوين عندهم صفة فعل، بمعنى أن الأفعال صادرة عنها. لا بمعنى أن الأفعال هي حقيقة صفة لله تعالى، لما يلزم عن ذلك من قيام الفعل الحادث بالله، وهو معنى قيام النقص فيه تعالى. وهو محال. **مع أن التحقيق أنه لا يوجد خلاف حقيقي بين فريقي أهل السنة ـ الأشاعرة والماتريدية ـ في هذه المسألة، بل الخلاف فيها لفظي. وإنما أردنا التنبيه لها هنا، لأن بعض المجسمة استغل قول الماتريدية بقدم صفة الفعل وهي التكوين، ليقول: إنهم يوافقون في القول بقدم المفعولات ذاتها، قدما بالنوع، تلك البدعة التي اشتهر بها ابن تيميّة القائل بمذهب التجسيم ولوازمه، وأوهم بعض** العامة المغترين أن كثيرا من أهل السنة يوافقونه في ذلك، وهو مستحيل، وهو يحرّف

---

(١) هذا التلازم الذي ذكرناه بين كون الشيء محدثا وبين كونه مخلوقا، إنما يصح على قول أهل السنة، وأما على قول المجسمة كما قال به ابن تيمية **فالمحدَثُ هو الحادث في ذات الله تعالى، ولا يُطلِقُ عليه أنه مخلوق، وأما الحادث في خارج ذات الله تعالى فهو حادث ومخلوق؟!** وهذا التفريق إنما ابتكره ابن تيمية ليتسنى له القول بقيام الحوادث في ذات الله تعالى والفرار من الإلزام الذي يلحقه من القول بحلول المخلوق في ذات الخالق. والحقيقة أنه حتى على هذا التفريق فإن هذا اللازم يلزمه لأننا نقصد بالمخلوق الأمر الحادث بقدرة الله تعالى مطلقا، لا بقيد كونه في الذات أو خارجا عن الذات كما يدعيه هذا الرجل. **وإنما الإلزامات تدور على المعاني لا على الألفاظ** وابن تيمية سلم بالمعنى، وخالف في اللفظ فقط، وهذا الأسلوب لا ينجيه من الإلزام الموجه إليه. فافهم. وقد وضحنا هذه المسألة بتفصيل كاف في كتاب الكاشف الصغير فراجعه.

كلام القوم لكي يصل إلى مراده من إثبات مذهبه القائم على التجسيم، كما بيّنّا ذلك في كتاب الكاشف الصغير الخاص بكشف حقيقة أقواله.

واعلم أن هذا الفصل وهو تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات من أهمّ مباحث العقائد التي تتعلق بالذات الإلهية، وقد ضل فيه خلق كثير، من الذين ينتمون إلى الإسلام كالمجسمة، ومن غيرهم كالفلاسفة، أما المجسمة فسوف نوضح بعض أقوالهم في مسائل متفرقة من هذا الكتاب[١].

أما الفلاسفة، فلهم آراء عديدة، فمنهم من نزه الله تعالى بعد أن أثبت وجوده ومنهم من جَسَّم، واعتبره عرضا من الأعراض، بل منهم من لم يؤمن بالله، ولم يجوِّز الإيمان به إلا من حيث إنه فكرة ما تدفع الناس إلى العمل. وبناء عليه فقد جوز الشرك أيضا لنفس السبب. وسوف نهتم ببيان آراء بعض فلاسفة القرون المعاصرة ولن نشير للفلاسفة في العصور القديمة، لأن المتقدمين من المتكلمين ذكروا آراءهم ونقدوها في كتبهم، ولأن هذا هو المناسب لعلم الكلام نظرا لأنه يهتم بالمشاكل المعاصرة والشبه التي تطرأ على الدين ونقد المذاهب الباطلة التي تؤثر على ثقة الناس بهذه العقيدة.

لقد اهتم أغلب فلاسفة القرن العشرين والقرن السابق بالكلام على مشكلة الأديان، أي مشكلتهم مع الأديان.

وسوف نبين فيما يلي آراء بعض الفلاسفة، وهم الذين نعتقد أنهم أثروا بالغ الأثر في عقلية الناس في هذه العصور، مما لزم عنه انحرافهم عن جادة الصواب.

ومن هؤلاء، الفيلسوف الأمريكي "وليم جمس"، صاحب الفلسفة البراغماتية[٢] "النفعية" أهم مقولة له أن الحق ما هو إلا الشيء الذي يقودنا إلى النتائج العملية الفعالة، ويقصد بالفعالة النافعة.

---

(١) ويمكن الرجوع إلى كتاب الكاشف الصغير لمعرفة تفاصيل أقوالهم.

(٢) لمعرفة آراء هذا الفيلسوف ومذهب البراغماتية، ارجع إلى كتاب (الله في الفلسفة الحديثة)تأليف جيمس كولينز، ترجمه فؤاد كامل. ص٤١٧ وما بعدها.

فالقضية عنده لا تكون صحيحة إلا إذا كان قبولنا لها ينتهي إلى نتائج مرضية وقال: إنه حيث لا يكون ثمة نتائج عملية مباشرة، فليس ثمة معنى.

ومن نفس القاعدة نظر إلى مسألة الإيمان بالله تعالى، فقال: إنه لا يمكن إثبات وجود الله عن طريق التجربة. فمقياس صواب الإيمان بالله عنده أو عدم صوابه، هو هل للإيمان نتائج عملية مرضية أم لا ؟ وقد أقرّ وليم جمس أنه يحدث تغير مشهود على حياة الإنسان عند إيمانه بهذه القضية، أي وجود الله تعالى، ولكن هذه الآثار الناتجة ليست مستخلصة من وجود الله فعلا، بل هي نابعة من الإيمان بوجوده.

فكل ما هنالك عند وليم جمس اعتقادٌ مَوْجودٌ في الإنسان، وهذا الاعتقاد لا يدل على أي موجود حقيقي، أو لا يهمّه حسب فلسفته أن يكون دالا على ذلك أَوْ لا.

وهذا الكلام من وليم جمس يذكرنا بمذهب السوفسطائيَّة العندية الذين يقولون إن الحق ما أعتقده حقا، والباطل ما أعتقده باطلا. أي الحق ما هو عندي أنا حق، وما الباطل إلا الأمر الذي اعتبره عندي باطلا. وهذه سفسطة محضة.

فهؤلاء ومعهم وليم جمس يستمدون قيمة الدين من ظاهرة الحياة الدينية. ولا يعتبرون وجود الله وجودا حقيقيا خارجيا.

بل يقولون: انهم ربما يقبلون بفكرة وجود الله لأنها تخلع على نظرتنا إلى الكون شيئا من الاتساع والعمق، فضلا عن أنها تجعل الكون أقرب إلينا واكثر تآلفا معنا.

والله عندهم عبارة عن شخصية حقيقية متناهية توجد في الزمان أي إنه ذات متصفة بأنها تؤمن بالله، فما هو إلا أنت، فهو يتصور الله تعالى على أنه جزء من الكون، بل هو عنده نتيجة لاعتقادنا به ولإيماننا به، فالله عنده لا يخلق شيئا، ولا يمكنه أن يحيط بكل شيء. وعليه فهو يعتقد أن الله في حاجة إلى البشر كما نحن البشر في حاجة إليه، بل أنه يقول: إن الله نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقومات بقائه.

وهذا في غاية الإلحاد، فمعنى ذلك أننا نحن الذين نوجد الله، وليس الله هو الذي يوجدنا.

ولا يمتنع على مذهب البراغماتيّة أن تكون الآلـهة متعددة، ويقول وليم جمس: إن فرض الشرك ليس أقل احتمالا من فرض التوحيد.. !!!

هذا هو خلاصة ما يعتقده أصحاب المذهب النفعي [البراغماتي] في الذات الإلـهية، وهم في الحقيقة ينفون وجود الله الذي نعتقد نحن بوجوده. بل أشد من ذلك، فهم يقولون إن الله تعالى ما هو إلا فرض معين يمكننا أن نحصل من فرضه على النتائج التي نريدها !!!

وقديما ذكر العلماء المحققون مسألة المؤمن بالاحتياط، وهي أن يقول الرجل أنني أُوْمِنُ بالله على سبيل الاحتياط، لا على الجزم بأنه موجود، فإن كان موجودا، فقد نجوت، وإلا فأنا لا أخسر شيئا من لذات الدنيا. هذا المؤمن بالاحتياط، صرح المحققون أنه كافر كفرا صريحا. وهو أهون حالا من المذهب البراغماتي. لأن هؤلاء لا يؤمنون بالحياة الآخرة أصلا بل يؤمنون لأن الإيمان يؤدي إلى العمل المفيد لـهم على ما يزعمون أي إن إيمانهم إنما هو لأجل عملـهم النافع لـهم لا لغيره.

واعلم أن النزعة التي يميل إليها المذهب البراغماتي قد سيطرت على أغلب عقول الناس، بل إنها انتشرت في الغرب والشرق حتى صار أولاد المسلمين يقولون بها بلسان حالـهم، وبعضهم بلسان المقال. وهذا يدلك على الجهل العظيم الذي حلّ بالناس بالمعلومات الدينية.

ونحن هنا ننبه إلى خطورة هذه العقائد والمذاهب وندل الناس على الأدلة الكثيرة والعلوم الجليلة التي ألفها علماء الإسلام من أهل السنة في بيان خطأها، وإنها لا تؤدي إلا إلى الفسد في الدنيا وفي الآخرة بخلاف ما يزعمه أصحابها.

وقد حمل لواء هذه الفلسفة في هذا الزمان دولة الولايات المتحدة الأمريكية، وهي الدولة الأولى من حيث القوة في هذا الزمان، وقد ألجأت معظم الدول في أغلب بقاع الأرض إلى الانسياق وراءها في هذا المعتقد، وذلك بواسع حيلتهم وقوتهم. وما زال من تبقى من المسلمين يتخبط بأحلامه الجوفاء.

وأما الفيلسوف الإنكليزي صمويل ألكسندر، فقد قال: إن الألوهية هي عبارة عن أعلى صورة من صور الوجود، أو هي مبدأ التطور أو هي عقل العالم.

يقصد بذلك أن الألوهية عبارة عن صفات للعالم نفسه تنتج وتتكون من تحرك العالم نحو الكمال. ولهذا فهو يقرُّ أن الألوهية بالمعنى الذي أراده لم تتحقق بعد في مكان. ولذلك عدل عن كلامه السابق في تعريف الألوهية وقال: الأقرب إلى الصواب أن يقال: إن الله هو العالم اللامتناهي بنزوعه المستمر نحو الألوهية.

فهو في الحقيقة ينفي مطلقا وجود الله تعالى، ويثبت فقط وجود العالم، ويصر على القول بأن الألوهية ليست موجودة الآن، ولكنها تمثل رتبة عليا من مراتب التطور. ويريد من إيضاح مذهبه فيقول: "إن الله بوضعه الكون الشامل بأسره خالق، ولكن صفة الألوهية المميزة له ليست خالقة، بل مخلوقة"

وهذا الكلام في غاية التفاهة، لأنه نفي محض لوجود الله تعالى بصفاته الواجبة له، وكيف تكون صفات الخالق المميزة له عن غيره مخلوقة، وهل الخالق يتميز بالمخلوق، أي لولا المخلوق لما وجد تميز الخالق، هذا هو حاصل كلام صمويل.

وهو يدعي أن صفات الله مخلوقة، وهذا مناقض للعقل، فالفرض أن الله هو الموجود الواجب الوجود، وإذا كانت صفته المميزة له مخلوقه، فإنها تكون حادثة، وهي ناقصة، فيلزم أن الله يتميز عن غيره بنقص، فكيف يكون هذا إلها؟ فيفهم من هذا أن الذي يدعي أن الله هو صفة من صفات العالم، فإنما هو قائل بالمحال، وكلامه متناقض.

وكيف تكون الألوهية أعلى صورة من صور الوجود، وهي ليست إلا إنتاجا للعالم الناقص كما يسلم به صمويل وغيره من الفلاسفة المتهافتين. فتنبه إلى هذه المذاهب والمطالب، واعلم أن هؤلاء الذين يتسمون بالفلاسفة، لا يعرفون طعم الفلسفة، وهم يدعون أنهم عقلاء، وقد خالفوا أحكام العقل!

وهذا الذي نثبته هنا ما هو إلا تلميحات لقوة الأدلة التي أوردها علماء الكلام في كتبهم في علم التوحيد، وإن إثباتهم لاستحالة كون الله صفة من صفات الكون ليس ثرثرة فارغة، بل هو نقد لبعض الأفكار التي قد يقول بها من ضل سواء السبيل.

وبعض الفلاسفة أمثال كارناب يقول: إن القضية التي تقول إنَّه يوجد إله لهذا العالم، ما هي إلا عبارة عن ألفاظ لا طائل تحتها، وهي ألفاظ خاوية تماما من كل معنى، وهي قضايا فارغة لا تشير إلى شيء ولا تعني شيئا[1].

هذا هو ما يعتقده هذا الفيلسوف، وقد تابعه على هذا عدد لا بأس به من الناس، إن لم تقل أن هذه الأفكار صارت هي عقائد أغلب الناس في القرن العشرين، إن لم يكن بلسان المقال، فبلسان الحال.

ولا يعني قول هؤلاء الفلاسفة - إن جاز لنا أن نطلق عليهم هذا الاسم - بهذه العقائد الفاسدة، أن كل الفلاسفة قائلون بنفي الإله، بل إن معظمهم يثبت الله تعالى، ويثبت وجوده الحقيقي، ولكنه يضل عن وصفه بالصفات اللائقة. وليس هذا محل التفصيل وإنما أردنا هنا تعريف القارئ الكريم بعينه من العقائد التي انتشرت بين الناس في هذه العصور، وذلك ليحذر منها حذره من التجسيم، فليس هذا بأفضل كثيرا من هذه العقائد، وسوف نفرد الكلام على التجسيم وعقائد المجسمة.

(١) راجع كتاب (الله في الفلسفة الحديثة) لجيمس كولينز. ص٣٩٤.

علم الله تعالى

قد أجمع الأنبياء وعلماء الأديان وحكماء الفلاسفة والرؤساء منهم على أن الله تعالى عالم لا يعْزُبُ عن علمه شيء مما في السماوات والأرض .ونقضوا قول مَن قال إن الله لا علم إلا الكليات .

وإثبات كون الله تعالى عالما هو حكم معلوم بالضرورة العقلية. وقد تواترت الشرائع بإثباتها، وتعاقب آراء وانتقادات الحكماء عليها. ولا يشك فيها إلا من جهل مقام الألوهية.

والعلم في ذاته صفة كمال محض، لا نقص فيه من جهة من الجهات، وكذلك أطبق العقلاء على هذه القضية.

ومعنى العلم يكاد يكون ضروريا بدهيا، وقال العلماء في وصفها لتقريب معناها إنها صفة تنكشف بها الأمور انكشافا تاما. وأشاروا بقولهم إنها صفة، إلى أننا لا نعلم من حقيقتها إلا إنها صفة، و أما لوازمها فنعلم إنها تنكشف بها سائر الأمور لله تعالى، ولا فرق بين الموجودات والمعدومات في هذا الانكشاف، ولا فرق بين الواجبات والممكنات والمستحيلات فكلها في الانكشاف أمام علم الله في مرتبة واحدة.

ويجب التفريق بين صفة العلم وبين الأدوات التي تعودنا نحن معشر البشر، والحيوانات كافة أن نستعملها لكي نصل إلى العلوم، وذلك نحو العين والأذن وسائر الحواس، وكذلك التجارب والأخبار وغير ذلك مما يكون من وسائل العلم والمعرفة. والثابت لله تعالى هو أصل الصفة، لا أداة الصفة، فالله تعالى لا يجوز أن ننسب إلى ذاته الجليلة الأركانَ والأعضاء، ولا يجوز أن نقول إنه تعالى يعلم بعض الأمور عن طريق التجربة، ولا بغير ذلك من الوسائل.

والسبب في هذا: أن العلم وحدها كصفة هي كمال محض ووجود تام، بالغ النهاية في ذاته. ولا يحتمل الزيادة عليه ولا إمكان النقصان. والعلم بهذا المعنى من الواجبات للذات الواجبة الوجود. فلذلك وجب علينا أن نثبتها لله تعالى وننزهه عن سائر النقائص.

وأما الأدوات كالعين، فأول مراتب النقص في العين هي كونها من المركبات ويستحيل أن نتصور العين أمرا بسيطا لا ينحل إلى غيره من الأجزاء في موجود في هذا الكون، بخلاف العلم، فإننا لا نتصوره إلا بسيطا تاما أو إضافيا. والتركيب كما تقرر في العلوم العقلية هو من سمات النقص وعدم تمام الوجود. ثم إنَّ العين ليست في حد ذاتها من صفات الكمال المطلق، بل هي وسيلة- في الإنسان مثلا - إلى إدراك الكمال من العلوم والمعارف. ولو فرضنا وجود العين وعدم وجود العلوم المستفادة منها، لما كان لها أي قيمة حقيقية. ولأصبح وجودها لا لزوم له. ولا يقول قائل هنا إن وجودها يضفي جمالا على من وجدت له، ولو بدون وجود ما يلزم عنها من العلوم، فهذا القول لا تحصيل فيه، لأن الجمال المذكور هنا وهو جمال الشكل ليس عبارة عن قيمة حقيقية لها وجود خارجي، فالجمال كما هو معلوم عبارة من وصف إضافيّ، أي إن الجمال عبارة عن إدراك عاطفي، وانفعال شعوري. فأي عين أكمل —ولا نقول أجمل - عينُ الفأر التي يرى بها ويستفيد منها ما وضعت هي له، أم عين امرأة من أجمل النساء لا ترى بها شيئا ولا تستفيد منها؟! ولو تجرأ بعض المتسرعين في القول بأن عين المرأة هذه أكمل، فليعتقد المقارنة بين عين هذه المرأة نفسها بعد أن تهرم بعد خمسين سنة أو ستين وبين عين نفس الفأرة المذكورة؟ وليعلم بعد ذلك أن مجرد تردده دليل على أن حُكمَه الأولَ كان متأثرا فيه بجمال بقية أعضاء المرأة وليس فقط بعينها، أي أنه في الحقيقة كان يفاضل أي يعقد المفاضلة بين جمال المرأة وجمال الفأرة! وليس بين كمال عين الفارة وكمال عين المرأة.

وعلى كل حال، فالعين مهما كانت فلا يستطيع أحد أن ينكر أنها تكون في وظيفتها متأثرة ومنفعلة بالأشعة والموجود الخارجي، أي أن العين لو فرضت صِفَةَ كَمَالٍ، فإنها -لا يُنْكِرُ مُنْكِرٌ - متأثِّرةٌ بالوجود الخارجي وتتغير فاعليتها بحسب الظروف المحيطة بها. وهذا أقوى دليل على أن الوجود الخارجي شرط في عمل العين كوسيلة معرفة. وحينئذ فلا يمكن أن يدعي إنسان عاقل أن شيئا بهذه الصفة هو كمال محض، بل الصحيح أن يقول، إنه كمال نسبي وكمال مشروط، لائق بدرجة من درجات الوجود، وليست كمالا محضا ذاتيا.

وما كان كمالا نسبيا مقيدا، يستحيل أن يكون ثابتا لله تعالى الكامل كمالا مطلقا، لما يلزم عن هذا من إثبات النقص للذات الإلهية وكيف يقال بذلك؟ والذات منزهة عن كل نقص، وكذلك صفات الذات؟!

ويمكن لنا أن نذكر أدلة كثيرة على بطلان كون العين التي هي عضو وجزء ثابتة لله تعالى. بل هذا من أكبر المُحَالات، والقول بها قول بإثبات الشنائع لله تعالى، حتى وإن قال بثبوت الأجزاء والأعضاء المُجَسِّمَةُ المتسبون إلى الإسلام وعلى رأسهم بعض من يُسَمُّونَه بشيخ الإسلام وما هو إلا شيخا للمجسمة، لا ينكر هذا إلا جاهِلٌ بحاله أو مُكابِرٌ.

ولا نريد أن نطيل في هذا الكلام زيادة على ما مَرَّ، لوضوحه عندَ ذوي الألباب. ولكن كان مرادنا التفريق بين نفس الصفة وبين ما يظن بعض الناس أنه من لوازمها مثل العين مثلا أو العلم. ويزداد هذا التفريق وضوحا بإثبات كون العلم بالصور مثلا لا يحصل بالعين ولكن يحدث بواسطة العين. وهو إثبات كون العين وسيلةً من وسائل العلم أي طريقاً إليه، والعلم لا يحصل فيها بل بها أي بواسطتها وبغيرها. فالعين كما هو معلوم تتكون من القرنية والعدسة والشبكية والسائل البصري والنقطة التي تلتقي فيها سائر الأعصاب البصرية[الصفراء]، ثم يمتد منها العصب البصري ليلتقي بالدماغ في نقطة معينة، وهناك يتأثر الدماغ بالرسالة المحمولة في الأعصاب البصرية. وقد ذكرنا هذا التفصيل لطبيعة العين ليكون مقدمة نفرق بها بين العين وبين الرؤية، ولكي يُفْهَمَ بعد ذلك ما هو المراد بالرؤية.

عندما تصطدم الأشعة الضوئية بالعين تنكسر عن طريق العدسة وتتجمع في النقطة الصفراء، التي تكون فيها أوضح رؤية ممكنة، أي تتجمع فيها أكثر خطوط الأشعة. فتكاد تكون كمركز لعدسة العين. تتحول في تلك المنطقة [الشبكية] وخصوصا النقطة الصفراء، الأشعةُ الضوئيةُ إلى موجات كهرومغاطيسية، وتكون صورة الجسم قد حملت أولا على متن أشعة ضوئية (والأشعة الضوئية في حقيقتها أشعة كهرومغناطيسية)، ثم على متن أمواج كهرومغناطيسية، وتسير هذه الأمواج الحاملة لصورة الجسم الخارجي، عبر خطوط الأعصاب البصرية، لتصل أخيرا إلى المكان المحدد من الدماغ، وينفعل الدماغ عند ذاك، وفي هذه اللحظة بالتحديد اختلفت مذاهب الناس، فالماديون يقولون أن هذه الخطوة تكون نهاية رحلة الأشعة أو نهاية رحلة الصورة المحمولة على الأشعة ومن ثم الأمواج، وعندما تصل إلى المحل المعين من الدماغ، يشعر الدماغ بحقيقة الصورة، أي إنه يستطيع فك الرموز المحمولة على الأمواج الكهربية ومعرفة ما ترمز إليه بالتحديد. وآخرون يقولون، إن الدماغ ما هو ليس إلا نهاية المرحلة الأولى من سير هذه الصورة، إذ إن الدماغ يكون المدخل إلى النفس، فهو يوصل تفاصيل الصورة عن طريق إيصال هذه الأمواج إلى النفس، والرؤية تحصل أخيرا وحقيقةً في النفس، ولا يسمى أي مرحلة من المراحل السابقة رؤية، فالرؤية هي رؤية النفس، لا رؤية الدماغ. وهذا هو الصحيح عندي، وهو مذهب جماهير أهل السنة.

والحاصل أن المراحل المتقدمة جميعها على النفس من العين ومكوناتها والأعصاب ثم الدماغ، ما هي إلا وسائل تنقل الأشعة إلى النفس لتحصل الرؤية بعد ذلك في النفس. ومن أساليب تقريب إثبات ذلك أن الأمر الذي يحصل بعد وصول الأشعة وسيرها في الطريق الموصوفة سابقا، والذي يسمى رؤية. ترى فيه إنسانا معينا، هذا الإنسان أي هذه الصورة للإنسان المرئي، يمكن أن تنكشف لها نفسها في حلم تراه، ولا تختلف رؤيتك في الحلم لهذا الرجل عن رؤيتك له في اليقظة، من حيث هي صورة مرئية، إلا أن الرؤية في اليقظة مرتبطة بالزمان والمكان المعين، أي إنها تحصل فيك مع

حصول نسبة اتصال بينك وبين الواقع الخارجي، أما في الحلم فلا. وهذا أمر طبيعي فكون رؤية اليقظة جاءت عن طريق مكاني زماني، وهو الأشعة بشروط المقابلة وغير ذلك من الاتصال بالخارج عن طريق الاشعة، وكل هذه العناصر فيها شرط الزمان والمكان، فلا بد أن يلاحظ الرائي هذه الأمورَ في رؤيته، ولكن ذلك يكون فقط من حيث إن هذه شروطٌ لرؤية الرجل الآن وهنا في هذا المكان، وليست شروطا لرؤيته مطلقا. أو إن هذه هي رؤية الرجل التي حصلت الآن وهو في طبيعته الوجودية الحالية، لا الرؤية مطلقا.

فأنت ترى في الأحلام صورا وحركات، وتنخدع أحيانا كثيرة وتظن أن الحلم حقيقة، وهو ليس كذلك، وما ذلك إلا لأن هذه رؤية وهذه الأخرى رؤية، وتكون التفرقة بينهما بالانتباه إلى قوانين الزمان والمكان المعدومة تقريبا في الأحلام، والموجودة في رؤية المتيقظ.

وهذه الفروقات لا تنفي كون ما يحصل بالمنام أنه رؤية. وهذا التحليل قوي ويفيد أنَّ الرؤية ليست هي إلا الصورة النهائية الحاصلة في النفس، على قولنا. وليست هي مرحلة من المراحل السابقة لذلك.

ولهذا، فإنك لو قلعت عين إنسان، وأثرت بأمواج كهربية على الأعصاب البصرية له، فإنه لا شك سيحدث في نفسه رؤية صورة معينة. وكذلك لو قلعت هذه الأعصاب وأثرت على تلك البقعة من الدماغ بأمواج كهربية، فستحصل صورة لرؤية معينة كذلك. ونحن نقول، إن هذه الصورة يمكن أن تحدث في النفس ولو من دون دماغ، لأننا لو فرضنا الدماغ كبداية تدخل إليها الأشعة ذات الرمز ل[أ]، وتخرج[أً]، فأن [أً]، الخارجة من الدماغ أمر موجود في ذاته، ووجوده ليس معلولا لوجود[أ]، لأن[أ]، في حال وجود[أً]، لم تعد موجودة، فيستحيل أن تكون علة لها، وإلا لزم انعدام [أً]. وبما أن [أً] أمر موجود، فنحن نقول، [إن الله تعالى يمكن أن يخلقه مباشرة في نفس الإنسان ومن دون وجود العين ومكوناتها فتحدث الرؤية، أو يخلقه في الدماغ عند من ينكر وجود النفس كجوهر مفارق، وتحصل الرؤية أيضا].

وعلى القولين : فالرؤية حقيقة هي أمر ما يخلقه الله تعالى في النفس يحصل به الانكشاف للواقع. هذه هي حقيقة الرؤية.

والرؤية في حاصلها إدراك خاص كما أثبته المحققون من العلماء.

وبناء على هذا نقول أن الله تعالى عالم، وسميع وبصير، بلا عين ولا أذن ولا أدوات وأعضاء، وليس في ذلك أي استحالة. وكذلك يمكن أن يخلق الله تعالى رؤيته فينا مباشرة بلا توقف على عين ولا شُعاع ولا مقابلة ولا أي شرط تتوقف عليه الرؤية عادة.

ونحن نعتقد برؤية الله تعالى بهذا المعنى، تَنَزَّهَ تعالى عن كل مثل وشبيه، فيجب على المكلف أن يعلم ويعتقد اعتقادا راسخا أن العباد العارفين بطرق معرفة الصفات المشغولين بالتفكر في المصنوعات لا يصلون إلى العلم بشيء من معلومات الله تعالى إلا بما شاء أن يُعْلِمَهُمْ به.

وعلم الله تعالى وسع السموات والأرض. وبهذا فسر بعض الكبار من العلماء قوله تعالى"وسع كرسيه السموات والأرض" فنقل ابن عطية في تفسيره عن ابن عباس أنه قال الكرسي هنا العلم ورجحه الطبري وقال: منه الكراسة للصحائف التي تضم العلم. ومنه قيل للعلماء الكرسي، لأنهم المعتمد عليهم، كما يقال أوتاد الأرض[1] .

وقد يكون المراد من الآية مجرد تصوير لعظمته وتمثيل حسي لأن النفوس البشرية تجد من التعظيم والهيبة عند سماع الأشياء المحسوسة الدالة على الكبرياء والعظمة ما لا تجده عند عدم سماع ذلك[2]. فالقصد من ذكر الكرسي ومثله العرش الذي هو أعظم منه لإحاطته بجميع الأجسام استشعار النفوس عند سماعها بعظمة الباري سبحانه، ولا

(١) تفسير المحرر الوجيز لابن عطية (١/ ٣٤٢). ومال ابن عطية إلى أن الكرسي مخلوق عظيم بين يدي العرش أعظم منه، وقد قال رسول الله ﷺ ما السموات السبع في الكرسي إلا كدراهم سبعة ألقيت في ترس . وقال أبو ذر : سمعت رسول الله ﷺ يقول: في العرش إلا كحلقة من حديد ألقيت في فلاة من الأرض أهـ.

(٢) الفواكه الدواني، للنفراوي (١/ ٥٥).

كرسي ولا قعود ولا قاعد. نظير قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ من غير قبض وطي ويمين بل هو تخييل لتوضيح وبيان عظمته في أذهان الناس.

وأما قوله تعالى "وهو العليُّ" فقد توهم بعض المجسّمة أن المراد هو علو المكان ورد ابن عطية عليهم هذا فقال: "العليُّ" يُرادُ به علوَّ القدر والمنزلة لا علو المكان، لأن الله منزه عن التحيز. وحكى الطبري عن قوم أنهم قالوا: هو العلي عن خلقه بارتفاع مكانه عن أماكن خلقه. قال القاضي أبو محمد عبد الحق بن عطية: "وهذا قول جهلة مجسمين، وكان الوجه أن لا يحكى"[1]. وسوف يأتي لنا زيادة تفصيل في هذا المعنى.

والذي يظهر لنا أن الكرسي هنا إنما هو العلم أو هو كناية عن تمام وعظم قدرة الله تعالى مع حكمه التام المحكم لسائر المخلوقات.

وعلم الله تعالى صفة قديمة واحدة تتعلق بسائر أقسام الحكم العقلي تعلقا تنجيزيا قديما على المعتمد، ولا يصح فيه الصلوحي لأن الصالح للتعلق غير متعلق فيوهم خُلُوَّ شيء عن علمه متعلق بما كان وبما لم يكن وبما يترتب عليه أن لو كان .

وعلمه تعالى صفة واحدة وإن تعدد متعلقها وهذا هو المراد بقوله تعالى "وهو معكم أينما كنتم" فإنَّ المرادَ الإشارة إلى إحاطة علمه بجميع الأمكنة وما احتوت عليه، والمراد بالمعية المصاحبة بالعلم لا المصاحبة في المكان لتنزهه عن الزمان والمكان ، وأما قوله تعالى "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم" أي إلا هو رابعهم أينما كانوا علما وحكما لا نفسا وذاتا، ومن نفس الباب قوله تعالى﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴾ فكل هذه الآية تأكيد لكمال تدبير الله تعالى للمخلوقات من العرش إلى الفرش ، وهذه

(١) تفسير المحرر الوجيز لابن عطية(١/ ٣٤٢). وقال ابن عطية في قوله تعالى (العظيم) هي صفة بمعنى عظيم القدر والخطر، لا على معنى عظم الأجرام.اهـ

الآية مقسمة إلى قسمين الأول بيان أن اللـه تعالى هو خالق الكون لا خالق لـه سواه، والثاني بيان أن اللـه تعالى مدبر حكيم للمخلوقات لا يعزب عن علمه وتدبيره شيء كَبُرَ أو صَغُرَ.

ففي أول الآية يؤكد اللـه تعالى أنه خالق للسموات والأرض، ثم بعد ذلك لم يتركها بلا تدبير بل قدرة اللـه تعالى ممسكة بكل ما في الكون على أحكم وجه. وهذان المعنيان مذكوران على التفصيل في أول الآية ثم تكرر ذكرهما مرة أخرى على سبيل الإجمال. وفي آخر الآية مدح للـه تعالى بما يستحق.

وسنزيد هذا الكلام بياناً ووضوحا فيما يلي، وسنعتمد في ذلك على تقسيم الآية وتدبرها والنظر فيها كلـها من أولـها إلى آخرها وذلك حتى لا نقطعها عن السياق التي وردت فيه، فمعلوم أن ملاحظة سياق الآية، من أهم مآخذ معانيها على تمام المراد.

الآية تنقسم إلى كلام تفصيلي وكلام إجمالي وخاتمةٍ مُناسِبَة.

فأما القسم الأول وهو التفصيلي فيتألف من معنيين، **المعنى الأول**، وهو تفصيلي قوله تعالى [إن ربكم اللـه الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام]. وفيه بيان أن اللـه تعالى خالق للكون بما فيه. و**المعنى الثاني** وهو تفضيلي، قولـه تعالى [استوي على العرش يغشي النهار الليل يطلبه حثيثا، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره].

وفيه بيان أن اللـه هو المدبر لشؤون الكون العالم بما فيه الحكيم في أفعالـه.

والربط بين المعنيين في هذا القسم التفصيلي هو حرف [ثم] الذي لـه هنا معنى الفاء، أي مجرد الترتيب بلا تعقيب، فحرف ثم هنا لا يجوز أن يكون مفيدا للتراخي، لما يلزم عن ذلك من أن اللـه تعالى ترك الكون فترة غير مدبَّر أي بلا تدبير، باطل ومعنى فاسد وخلاف ما هو المقصود بيانه في هذه الآية، لذلك وجب حمل ثُمَّ هُنَا على المعنى الذي ذكرناه أي الترتيب بلا تعقيب. وسيأتي زيادة بيان لذلك.

أما القسم الثاني من هذه الآية، فهو الكلام الإجمالي العام وهو قوله تعالى [ألا له الخلق والأمر] وفي الحقيقة فهذا الكلام ما هو إلا تأكيد لما سبق ذكره على سبيل التفصيل ولذلك فهو يتألف من حيث المعنى من نفس المفردات والمعاني التي يتركب القسم الأول المذكور وبيان ذلك كما يلي:

ـ قوله تعالى [ألا] هو حرف تنبيه يراد به هنا التأكيد على المعنى اللاحق. وهو يقابل قوله تعالى في أول الآية [إن] فهي حرف تأكيد.

ـ قوله تعالى [له الخلق] فيه توكيد أن الخلق إنما هو لله تعالى وهو يقابل المعنى الأول من القسم الأول التفصيلي كما رأينا.

ـ قوله تعالى [والأمر] فيه توكيد أن الأمر الذي يتضمن معنى العلم والتدبير التام إنما هو لله رب العالمين. وهو يقابل المعنى الثاني من القسم الأول التفصيلي كما رأينا .

ـ وأما حرف [ثم] المذكور في القسم الأول التفصيلي كرابط بين المعنى الأول منه والمعنى الثاني، والذي تكلمنا على معناه في هذا الموضع فيقابل حرف الواو المذكور في قوله تعالى [ألا له الخلق و الأمر] فحرف الواو هنا يربط بين جزأي المقسم الثاني الإجمالي، ويفيد أن الخلق مصاحب وغير متخلف مطلقا عن الأمر الذي هو التدبير وهذا فيه توكيد أن حرف أن حرف ثم لا يجوز أن يكون معناها الترتيب مع التراخي كما قلنا، بل الترتيب بلا تراخي.

ويهذا تكتمل هيكلية الآية الكريمة، وتزداد وضوحا في أذهان القراء الكرام.

وأما **القسم الثالث** منها، فهو قوله تعالى [تبارك الله رب العالمين] وهي خاتمة مناسبة للمعاني المذكورة منها. لأن كلمة الرب تتضمن معنى المدبر لشؤون الخلق العالم بأحوالهم، إذا لا تدبير بلا علم، وهو المربي لخلقه الدال على ما فيه خيرهم. ومن كان كذلك استحق أن يكون مباركا، ومعبودا من المخلوقات إظهارا منهم لشكره على ما أنعم به عليهم.

هذا هو المفهوم من الآية كما يفهمها العاقلون. وكل الآيات التي ورد فيها ذكر الاستواء تفهم بنفس الأسلوب المذكور[1] .

والذي نريد التنبيه إليه هنا هو أن هذه الآية ومثيلاتها تتكلم عن أفعال الله وما يجب علينا تجاه الله تعالى تبعا لما أنعم به علينا ولما أحاطنا به من نعمة لا تنكر.

وليس المراد هنا مطلقا الكلام على الصفات الذاتية لله تعالى، لأن كل ما فيها إنما هو كلام عن أفعال الله تعالى التي اقتضتها صفاته الذاتية وليس الكلام عن صفاته الذاتية أصالة.

وبأسلوب آخر نقرر أن المراد من الآية إنما هو إثبات أحكام تصديقية تتعلق بالله تعالى، أي إنها تثبت أن الله تعالى هو خالق العالم، وهو يدبر ما فيه، فمع أن الآية بمضمونها لا تتكلم مطلقا عن صفات ذاتية لله تعالى، كلاما مقصودا بالذات، وإن كان متضمنا، فإن الآيات التي قبلها والآيات التي وردت بعدها تتكلم لا عن الصفات الذاتية لله تعالى بل تتكلم عن وجوب طاعة البشر لله تعالى وعبادتهم له لكونه مدبرا لشؤونهم خالقا لهم وهو نفس معنى الآية، كما مضى، ولتثبيت تحصيل هذا المعنى نذكر فيما يلي الآيات التي سبقت آية الاستواء محل البحث .

فقد قال تعالى: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُۚ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ * ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَهُمۡ لَهۡوٗا وَلَعِبٗا وَغَرَّتۡهُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَاۚ فَٱلۡيَوۡمَ نَنسَىٰهُمۡ كَمَا نَسُواْ لِقَآءَ يَوۡمِهِمۡ هَٰذَا وَمَا كَانُواْ بِـَٔايَٰتِنَا يَجۡحَدُونَ * وَلَقَدۡ جِئۡنَٰهُم بِكِتَٰبٖ فَصَّلۡنَٰهُ عَلَىٰ عِلۡمٍ هُدٗى وَرَحۡمَةٗ لِّقَوۡمٖ يُؤۡمِنُونَ * هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ

(١) وسوف نفرد في تفسير هذه الآية رسالة خاصة نوضح فيها تفاصيل هذه المعاني وما يلائمها من الآيات الأخرى التي تتعرض لنفس المفهوم، نسأل الله تعالى أن يوفقنا إلى ذلك.

﴿قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾[الأعراف ٥٠ -٥٣].

فهذه هي الآيات التي سبقت الآية المذكورة لا ترى فيها ذكرا لصفة من صفات الله الذاتية، ولكنك ترى فيها تحديدا لعلاقة البشر مع خلقهم، وتفهيمهم أن عليهم أن يعبدوه ويطيعوه فيما يأمرهم به ولا يخالفون أمره، لأنه هو الذي أنعم عليهم بنعمة الوجود.

وأما الآيات التي تلت هذه الآية، فهي تتكلم أيضا عن نفس الموضوع كما ستراه.

قال الله تعالى ﴿ ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ * وَلَا تُفْسِدُواْ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَـٰحِهَا وَٱدْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا ۚ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ * وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَـٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف ٥٥ -٥٧].

إلى آخر الآيات، التي من يفهمها يعلم أنّها لا علاقة لها بصفات ذاتيّة لله تعالى، بل هي توضّح للنّاس مدى فضل الله عليهم، بحيث يجب عليهم طاعته وعبادته، أي هي تتكلم عن أفعال الله تعالى وكيفية ترتب طاعة الناس لأوامره على تفضله عليهم.

والذي نريد قوله هنا، إنّ أصل وضع أو اعتبار هذه الآية من آيات الصّفات أي من الآيات التي تتحدّث عن الصّفات الذّاتيّة لله تعالى غير المتعدّية إلى الخلق بآثارها، هو اعتبار فاسد، وبالتّالي فمن اعتبرها كذلك، اعترف بأنّه لا يستطيع فهم حقيقة الصّفات –التي توهّم وجودها -، فلزمه القول بأنّ هذه الآية من المتشابهات التي يجب الإيمان بها والسّكوت عنها، وهذا الاعتبار أي القول بأنّها من المتشابهات، ناتج أصلا عن اعتبارها تتكلّم عن صفة ذاتيّة لله تعالى، وفعل لا يتعدّى إلى خلقه بل يلزم ذاته تعالى، ولّما لم يستطع فهم حقيقة وصفه الذي اخترعه بوهمه بل -كيفيّة - هذا الفعل على زعمه، ادّعى أنّ هذه الآية من المتشابهات كما قلنا. **والحقّ الذي لا أجزم به أنّها من المحكمات التي لا يضطّرب المسلم العاقل في فهم المراد منها.**

وتوضيح وتفصيل الكلام السّابق كما يلي:

ادّعى بعض النّاس أنّ قوله تعالى ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ معناه جلس عليه، واستقرّ وعلا عليه بمعنى ارتفع في مكانه على العرش، وكان فوقه، إلى آخر ذلك من المعاني السّاقطة التي لا يجوز إثباتها في حق الله تعالى، ولم يتوهّم هؤلاء هذا المعنى للآية إلاّ لأنّهم أصلا يعتقدون أنّ الله تعالى محدود من جميع الجهات أو بعضها، أي أنّ لذاته نهايات ومسافات وغايات ينتهي عندها وجوده تعالى الله عمّا يصفون، وهم يعتقدون أنّ الله تعالى جسم له حيّز ومكان، وموجود في جهة من بقيّة الأجسام، ويمكن أن يلمس باقي الأجسام بيده التي هي عضو وأداة له وجزء من ذاته، كما يشكّل الصّانع إبريق الفخّار من الطّين ثمّ يعرضه للنّار كي يستوي، ويعتقدون أنّ الله - تعالى عن ذلك - له أعضاء هي الوجه والعين واليد والقدم والسّاق والأصابع وغير ذلك، وإنّ هذه الأعضاء تشغل ذواتها حيّزا ومكانا، لأنّها أجزاء وأبعاض للذّات الإلهيّة، وهم يقرّون أنّ لله تعالى أجزاء، إلاّ أنّ الفرق بين أجزائه تعالى وأجزاء غيره، أنّ غيره يمكن أن تنفصل أجزاؤه عن بعضها البعض، وأجزاء الله وأعضاؤه لا يمكن حدوث ذلك لها، وأثبتوا لله تعالى جميع لوازم الأجسام المرئيّة من حركة وسكون، وارتفاع ونزول وغير ذلك، كلّ ذلك قالوه وذكروه في كتبهم، ويوجد فيها غير ذلك من المفاسد والقبائح أعرضنا هنا عن ذكرها بتفصيل لأنّ المقام لا يتّسع، وإن كنّا قد خصّصنا كتابا خاصّا بذلك[1].

وهؤلاء هم المجسّمة الذين سبق أن أشرنا إليهم في أكثر من موضع من هذا الكتاب. وهم عندما اعتقدوا بكلّ تلك المفاسد، وواجهتهم النّصوص التي تقطع بأنّ الباري تعالى ليس كمثله شيء، وأنّه تعالى لم يكن له كفوا أحد، وأنّه لا يشبهه شيء، وتواترت أقوال الأئمّة الكبار في تنزيه الباري عن كلّ ما ذكروه من قبائح، ولمّا وقعوا بين هذين الأمرين، حاولوا الخروج من هذا التّناقض، فلجأوا إلى قول غير مفهوم، ولا

---

(١) للتفصيل في معرفة عقائد المجسمة، يرجى مراجعة كتاب الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية.

مقبول وازدادت خلافاتهم بعد ذلك فيما بينهم. فقالوا مثلا في هذه الآية محلّ الكلام، الرّحمن على العرش استوى أي جلس، وكلّ جلوس له هيئة وكيفيّة، فادّعوا أنّهم علموا بنصّ الآية أصل الجلوس، ولم يعلموا كيفيّته ولا هيئته، واكتفوا بقولهم أنّ جلوس الله، تعالى عمّا يقولون، ليس كجلوس أحد من خلقه، فالملك يجلس على العرش بكيفيّة معيّنة، والفارس يجلس على ظهر حصانه بكيّفيّة أخرى، والصّبيّ يجلس على الأرض بكيّفيّة أخرى وهكذا، فكلّ واحد من النّاس له هيئة معيّنة عند جلوسه، وكذلك الله عندما جلس على العرش، كانت له كيفيّة خاصّة، وهذه الكيفيّة لا نعلمها، ولكنّها لا تشابه أيّ هيئة من الهيئات المعلومة، فقالوا: جلوس يليق به تعالى، جعلوا هذه العبارة تفسيرا لقوله تعالى ﴿ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ﴾، واتّخذوا هذا الفهم أصلا أصيلا من العقائد يكفّرون غيرهم، ويبدّعونهم، ويفسّقون بناء عليه، وهم أحقّ بهذه الأسماء.

ثم ازداد خلافهم، فيما بينهم، فالبعض منهم قال: جلس على العرش، وبينه وبين عرشه الذي يعتقدون أنّه جسم آخر بينهما مسافة معيّنة، فهو غير مماسّ للعرش، و البعض قال هذه المسافة لا متناهية والبعض جزم بأنها متناهية ومحدودة ولكنّها غير معلومة عندهم. ومنهم من قال بل لا توجد مسافة بينه وبين العرش، فهو مماسّ للعرش، وبالغ بعضهم فقال أن العرش يئطّ عندما يجلس الله عليه، كما يئطّ الكرسي عند جلوس رجل كبير عليه، وما دام يئطّ فلا بدّ أن يكون له ثقل، وأكملوا أقوالهم واعتقادهم بأن الذي له ثقل لابدّ أن ينزل إلى أسفل ثقله، والله تعالى كما يعتقدون في جهة العلوّ !!! هذا هو اعتقادهم في خالقهم.

ولّما أدركوا أن هذا فيه تنقيصٌ من قدر الله تعالى فكيف يحمله غيره، قالوا: إن الملائكة لم يكونوا ليحملون الله تعالى إلاّ بالقدرة التي أودعها الله تعالى فيهم، فحقيقة الأمر عندهم أن الله محمول من قبل الملائكة، وأن هذا ليس فيه تنقيص من قدرة الله تعالى وعظمته لأنه هو الذي أودع فيهم القوة على حمله.

هـذا هـو حاصل ما يعتقدون في اللـه تعالى من هذه الجهة ، وبينهم اختلافات كبيرة ، ومفاسد أدخلوها على العقائد الإسلامية لوَّثوا بها عقائد كثير من العوام.

وقد بينت في بحث خاص أنَّ قوله تعالى ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ لا يحتمل أن يكون معناه جلس أو أن يكون أي معنى من المعاني السابقة الباطلة ، **بل إن استواء الله تعالى على العرش ما هو إلا تمام تدبيره وعلمه وإحكامه لشؤون الكون فالله تعالى بعد خلق العالم دبره وأحكم إدارته وهذا لا يتم إلا بعلمه بما في الكون** ولهذا عقب قوله ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ بقوله تعالى ﴿ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ﴾ أي إن حالة استواء الله تعالى أو صفته هو إغشاء الليل النهار إلى آخر أفعاله التي ذكرها في الآية وفي غيرها من المواضع .

فصفة الاستواء هو التدبير التام المحكم لشؤون الكون. والرحمن على العرش استوي بمعنى دبره بحكمة وعلم، ولذلك ذكر وصفه أو اسمه "الرحمن" أي إن الله تعالى دبَّر العالم برحمته التي وسعت كل شيء. هذا هو المعنى الوحيد المفهوم من هذه الآية ومن مثيلاتها ، ولا يوجد معنى آخر ، كما ترى ، وهو ما يراه فحولة العلماء.

ولذلك لا يجوز أن يقال إن الله تعالى فوق العرش بذاته ، أي أن الله تعالى بذاته فوق العرش. وهذا فيه نفي للفوقية المكانية الحسية عن الله تعالى لأنها لا يوصف بها إلا الأجسام والمحدودات ، ويبقى لله تعالى الفوقية المعنوية الذاتية التي تليق بذاته ، وهي ليست الفوقية المكانية الحسية قطعا.

وإذا قال بعض العلماء ، أو إذا ورد في بعض النصوص إن الله تعالى فوق خلقه فإن معناه أنه فوقهم فوقية قهر ، وإنما يستعمل مثل هذه العبارات لما مَرَّ عند بيان معنى قوله تعالى ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ﴾ من أن النفوس تجد من التعظيم والهيبة عند سماع الأشياء المحسوسة الدالة على الكبرياء ما لم تجده عند عدم ذلك ، وعين هذا المعنى يقال في معنى قوله تعالى ﴿ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ فإنه استعانة بذكر الأمر الحسي لبيان أمر معنوي.

والوارد إنما هو ذكر الفوقية مطلقا من غير تقييد لها بالذات ، أي إنه لم يرد أن الله فوق عرشه بذاته ، وقد اعترض العلماء على من قالها ، وإذا ورد ذلك اللفظ من قبل بعض العلماء فينبغي لنا مع ثبوت علمهم باستحالة الجهة عليه تعالى ، أن لا نحمله على أنهم أرادوا إثبات الجهة لله تعالى. فإذا كان إطلاقهم هذا فينبغي علينا أن نفهمه بالتمثيل للتقريب والبسط ، كما سبق الإشارة إليه في العرش والكرسي. ومع هذا فإنهم لا ينبغي لهم أن يقيدوا الفوقية بالذات.

ثمّ إنَّ الفوقية عبارة عن كون الشيء أعلى من غيره ، وتكون حسية ومعنوية ، كزيد فوق الفرس ، والسلطان فوق الوزير ، وإن الذي يجوز عليه المكان يجوز أن تكون فوقيته حسية ومعنوية ، والذي يستحيل عليه المكان والجسمية لا تكون فوقيته إلا معنوية ، ففوقية الله على عرشه المرادُ بها فوقِيَّةً معنوِيَّةً لما قَدَّمْنَا.

فعُلِمَ ممَّا ذكرنا أنَّ الباري سبحانه وتعالى يوصف بالعلو حقيقة ، وبالفوقية على بعض المعاني ، وان كان معناها العظمة. ولا يوصف سبحانه بالسفل ولا بالتحتية لا حقيقة ولا مجازا[1].

وقد تكلم كبار الأئمة يبينون موقفهم في فهم هذه الآية ، أي آية الاستواء ، فقال الإمام أبو حنيفة لما سئل عن الاستواء : من قال لا أعرف الله في السماء أم في الأرض كفر ، لأن هذا القول يوهم أن للحق مكانا ، ومن توهم أن للحق مكانا كفر.

(١) وقد يكون منشأ الغلط في فهم مثل هذه الإطلاقات، أن الفوقية تطلق في اللغة على عدة مصاديق، فقد تطلق على الفوقية المكانية، وقد تطلق على الفوقية المعنوية، والمكان والقهر مصداق للفوقية لا معنى لها، ولما كان الناس تتبادر أذهانهم إلى المعاني الحسية فقد غلبت أوهامهم أن المعنى الحقيقي للفوقية إنما هو المكاني، وبالتالي يرون أن المعنوي مجازي أو غير متبادر إلى الفهم، وهذا كله مجازفة منهم. والتحقيق كما أشرنا التفريق بين المعنى والمصداق، فالمعنى هو الذي يجب أن يتبادر إلى الفهم، أما المصداق، فتبادره يكون بقرائن خارجية.فافهم.

وقال الإمام الشافعي: استوى بلا تشبيه، وصدَّقْتُ بلا تمثيل واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض في ذلك كل الإمساك.

وقال الإمام أحمد: استوى كما أخبر لا كما يخطر للبشر.

وأما الإمام مالك، فقد جاءه أحدهم وقال له يا أبا عبد الله ﴿ ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾، "كيف استوى"؟

فقال الإمام مالك كما روي عنه في بعض الروايات: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

ومعنى قوله الاستواء معلوم أي إن عقولنا دلتنا على إن الاستواء اللائق بالله هو الاستيلاء دون الاستقرار والجلوس لأنهما من صفات الأجسام، وقوله والكيف مجهول معناه إن ذات الله تعالى لا توصف بالأحوال المتعقلة والهيئات الحسية من التربع ونحوه، والإيمان به واجب لوروده في الكتاب. والسؤال عنه بدعة لأنه لم تجر العادة بالسؤال عنه من السلف، بل يفوضون معرفته على التحقيق إلى الله تعالى.

وبناء على هذا التفسير لكلمة الإمام مالك، لا يكون مفوضا، بل يكون الإمام مالك مُؤَوِّلاً، وذلك لأَنَّهُ قَدْ فَسَّرَ معنى الاستواء بما ذكرناه نحن وهو المعنى الصحيح، ونفى أن يكون معناه يستلزم الاستقرار والجلوس، وهذا هو مذهب جمهور العلماء. وإذا كان هذا هو المعنى الذي أراده الإمام مالك من كلمته، فإنَّ الأصل أن مذهب السلف كان هو التأويل دون التفويض خلافا لما هو مشهور.

وقد يستغرب بعض الناس هذا التفسير لكلام الإمام، فنقول له نحن: قد يفهم كلام الإمام على معنى آخر مغاير للأول غير متضاد معه ولا مناقض له. وذلك كما يلي:

قوله الاستواء معلوم، أي معلوم ذكر الاستواء في القرآن الكريم، ومعلوم نسبته أي نسبة الاستواء إلى الله تعالى، واما قوله والكيف مجهول فمعناه أن نسبة الاستواء

الكيف مجهولة لا نعرفها لا في القران ولا في السنة ولا في كلام أحد من العلماء المعتبرين، أي أن أصل نسبة الكيف غير معلومة بل مجهولة، وما كان كذلك فهو مردود. ولذلك قال بعد ذلك، والإيمان به أي الاستواء المعلوم واجب، أي الإيمان بمجرد الاستواء المعلوم واجب، أي الإيمان بمجرد الاستواء كما ذكر في القرآن واجب، وأما السؤال عنه بكيف فهو بدعة، ومعنى بدعة كما هو مقرر أي مبتدع مخترع لم يكن معروفا من قبل، لأن مجرد نسبة الكيف إليه تعالى فيها تجسيم وتشبيه كما مضى، وما كان بدعة فهو مردود. ولذلك يفهم لماذا أمر بعد ذلك بالرجل أن يخرج من المسجد. فالضمير في قوله والإيمان به، عائد على لفظ الاستواء، وهذا هو اللائق بسير الكلام، وليس عائدا على لفظ الكيف، وإلا فلو كان عائدا على لفظ الكيف، فمن أين وجب الإيمان به ولم يأت ذكر له في الكتاب والسنة؟ إذن الإيمان بالاستواء واجب وأما الكيف فنسبته إلى الله تعالى بدعة لا مستند لها، فيجب ردها وتركها.

وبناء على هذا التفسير والشرح لكلام الإمام يكون الإمام مفوضا التفويض الصحيح وهو السكوت عن الشيء مع نفي اللوازم الفاسدة أو ما يتوهم أنه من اللوازم، وذلك كالتجسيم والتحيز والكون في مكان والحركة وغير ذلك. وهذا هو التفويض عند أهل السنة، ولذلك يقولون عنه إنه تأويل أجمالي لأنه في الحقيقة ليس سكوتا محضا، بل سكوت عن التفصيل، وليس سكوتا عن المعنى العام المفهوم، فإن كل من قرأ آية الاستواء يفهم منها أن الله تعالى قادر على كل شيء مسيطر على الكون حكيم مدبر لشؤون الخلائق. ومثل هذا المعنى لا يسكت عنه السلف، لوضوحه وظهوره، ولكنهم يسكتون عما وراءه لأنه لا قدرة لهم على معرفة حقيقة التدبير، إلا بالنص، ولا نص هنا في ذلك. ومذهب السلف كما وضحه أهل السنة لا يستلزم التجسيم مطلقا، ولذلك ورد عن كثير منهم نفي الكيف "وكيف عنه مرفوع"، "ولا كيف"، "ولا يقال كيف"، "والكيف غير معقول"، وغير ذلك من العبارات التي فيها نفي أصل نسبة الكيف إلى الله تعالى.

وقد ادعى المجسمة أن المعنى المفهوم من عبارة الإمام مالك ليس كما مضى بل قالوا: إن قوله الاستواء معلوم، أي أن الله استوى واستوى عندهم لها معان: استقر وجلس وصعد وارتفع، ولكن الاستقرار والجلوس والصعود لها كيفيات متعددة، قالوا: فالرجل يستوي استواء معينا على الكرسي، والفارس يستوي استواء خاصا على فرسه، والملك يستوي أي يجلس استواء أي جلوسا خاصا به على العرش، وهكذا فكل مخلوق له استواؤه الذي يختلف عن استواء غيره بكيفية خاصة. وكذلك فالله يستوي بالمعاني السابقة، أي يجلس ويستقر لكن كيفية الجلوس والاستقرار والاستواء غير معلومة لدينا، لكن يوجد كيفية وصورة وهيئة معينة يستوي بها الله تعالى على عرشه، قالوا: ولذلك قال الإمام مالك والكيف مجهول.

هكذا فسر المجسمة كلمة الإمام مالك، وهو تفسير غير صحيح قطعا، وذلك لما مضى ذكره. وأيضا لو كان أصل الكيفية ثابتا، لما استحق الرجل السائل أن يسمى مبتدعا لمجرد سؤاله عن أمر هو في نفسه ثابت على زعمهم، فما الذي ابتدعه في هذه الحالة، إنَّهُ لم يبتدع إلا السؤال عن شيء يدعون أنه في ذاته ثابت، ومجرد هذا الأمر لا يكفي ليرتقي الرجل إلى منزلة المبتدعة وأنْ يَخْرُجَ مِنَ المسجد أيضا، بل كان يكفي أن يقول له الإمام مالك لا يجوز السؤال عن ذلك لعدم معرفتنا به، ولكن الرجل يصبح مبتدعا حقا عندما يثبت شيئا هو في ذاته أصلا غير موجود، ثمَّ يسأل عنه. حينذاك يصبح مبتدعا حقا لأنه أثبت شيئا غير موجود، وهذا إنما يصحُّ لو كانت الكيفية أصلا غير ثابتة، بل منفية عن الله تعالى، فبناءا على هذا، فمن جاء وقال كيف استوى الله؟ فإنه يكون بسؤاله قد أثبت وجود الكيف لله تعالى ويطلب من المسؤول أن يصوره له ويوضحه. وهذا هو المبتدع حقا.

ويؤيد كلامنا المذكور هنا أنه قد ورد عن الإمام مالك رواية أخرى بلفظ آخر غير لفظ الرواية السابقة يقول فيها جوابا على سؤال الرجل:[الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب].

فقوله غير مجهول، أي معلوم، أي معلوم أنه نسب إلى الله تعالى في القرآن الكريم، ويوضح معناه ما ورد عن الإمام الشافعي من أنه قال [الاستواء مذكور]. فهذا هو معنى قوله [معلوم]. وأما قوله[غير معقول] أي أن العقل ينفيه ولا يثبته لله تعالى، فالعقل ينفي نسبة الكيف إلى الله تعالى، وهو يرادف قول كثير من السلف "وكيف عنه مرفوع"، وقولهم"بلا كيف".

وهذه الرواية التي فيها "والكيف غير معقول" أقوى من حيث السند من الرواية السابقة المشهورة التي فيها "والكيف مجهول"، وهي راجحة عليها من جهة المعنى ومن جهة السند، ومن جهة ثالثة وهي أن الذين سئلوا عن الاستواء قبل الإمام مالك وهم حماد وأم سلمة أجابوا بنفس هذه الرواية وهي [الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول... الخ] وهذا يعني أن الإمام مالك ليس هو صاحب هذا الجواب، بل أخذه عن غيره، وحينذاك ترجح الرواية التي توافق جواب السابقين فهذا هو الوجه الثالث[1].

واعلم أن كل الكلام السابق وغيره، مبني وواقع على التسليم، بأن الروايات المذكورة لها سند قوي معتبر يصح الاعتماد عليه وهذا مشكوك فيه أصلا.

وفي هذا المقام لا بد أن نوضح مذاهب العلماء في الآيات التي كثر النزاع فيها ويسميها بعضهم آيات الصفات. ومثالها الآية السابقة وهي آية الاستواء، فمثلا هذه الآية لا يظهر لنا عند النظر فيها إنها لا تشير من قريب ولا من بعيد إلى جلوس ولا إلى صعود ولا إلى استقرار، بل الظاهر منها إنما هو عَظَمَةُ مُلْكِ الله تعالى وتدبيره الحكيم لهذا الكون الكبير. فهذا هو الظاهر منها . ولكن بعض الناس وهم المجسمة يقولون إن الظاهر منها إنما هو الجلوس على العرش، وأما كيفيته فغير ظاهرة، وهو كلام فاسد لما ذكرنا سابقا.

(١) راجع الروايات في كتاب محمد خليفة عليوي "هذه عقيدة السلف والخلف في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله والجواب الصحيح لما وقع فيه الخلاف من الفروع بين الداعين للسلفية وأتباع المذاهب الأربعة الإسلامية".

ولا بد هنا أن نبين ما هو المقصود بلفظ "الظاهر"، فنحن عندما نقول أن هذه الآية ظاهرها هو المعنى الفلاني، نقصد من ذلك أن المفهوم منها هو ذلك المعنى، أي أننا عندما نظرنا فيها وتدبرنا معانيها ظهر لنا أن المعنى الذي تشير إليه هذه الكلمات المكونة للآية هو المذكور. وكذلك عندما نقول أن المعنى الظاهر عند غيرنا هو المعنى الفلاني، نقصد انهم فهموا منها ذلك المعنى. وندعي في نفس الوقت أن ما فهموه ليس لهم عليه دليل مستقيم، ولذلك فنحن نرفض ما يقولون من ادعاءات باطلة. ونستطيع أن نبرهن بالبراهين القاطعة أن المعنى الذي ظهر لها هو المعنى المراد لا غير.

فكلمة الظاهر لا تعني ما تظهره الآية لنا من المعاني، فإن ذلك لا يكون إلا صحيحا ولا يجوز مخالفته، بل الظاهر هو ما تستظهره نفوسنا من الآية، أي ما يظهر لنا حسب اجتهادنا أنه المراد، واجتهادنا قد يكون صحيحا وقد يكون باطلا، والعبرة في هذا إنما هو الدليل. لذلك فعندما يقول العلماء إن لفظ الاستواء من جملة المتشابه، كاليد والوجه والعين والأصابع ونحو ذلك مما ظاهره مستحيل على الباري سبحانه. فانهم يقصدون، إننا نحن البشر عندما كَثُرَ استعمالنا لكلمة اليد والعين وغيرها في الآلات والأدوات التي هي أجزاء وأعضاء ودلالات على النقص والتركيب، صرنا نتوهم أنَّه مهما استعملت هذه الكلمات فإن المراد منها هو هذه المعاني، وغاب عن ذهن من يفهم هذا الفهم أن ما جاز على المخلوق قد لا يجوز على الخالق، وإنه إذا أُطلق عليه فلا بدَّ أن يكون الإطلاق مجازيا لا حقيقيا كما سبق ذكره في الفوقية والعلو. فصار البعض يتوهمون أن هذه المعاني هي الظاهرة مطلقا من هذه الألفاظ، ولا يفهمون إنها ظاهرة بشرط إطلاقها على البشر أو على المخلوقات وبشروط معينة كما هو مذكور في كتب اللغة.

وخوفا من وقوع الناس في الغلط عند قراءة مثل هذه الآيات فقد وضع العلماء طرقا وأساليب لاتباعها للابتعاد عن الغلط فيها، نوضحها فيما يلي:

طريق الإمام أبي الحسن الأشعري إمام هذا الفن ومن وافقه أنها أسماء لصفات قائمة بذاته تعالى زائدة على صفات المعاني الثمانية أو السبعة التي هي العلم والقدرة والإدراك على القول به والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام. والدليل عنده على ثبوتها، السمع لورودها إما في القرآن أو السنة، لذلك تسمى على مذهبه صفات سمعية. وهذه الصفات ليست بجوارح ولا أعضاء ولا أجزاء ولا أركان للذات الإلـهية، فهذا كله ليس بجائز على الإلـه عند الإمام الأشعري.

طريق غيره من السلف كابن شهاب والإمام مالك والإمام أحمد وغيرهم، منع تأويلها على التفصيل والتعيين، وقالوا: نقطع بأن المعنى المستحيل نحو الجارحة والعضو والجزء غير مراد ونعتقد أن له تعالى استواءاً ويداً وغير ذلك مما ورد به الشرع ولا يعلم معناه على التفصيل إلا الله.

طريق الخلف وبعض السلف: تؤول المتشابه على وجه التفصيل قصدا للإيضاح، ولذلك تسمى المؤولة، فأولوا الاستواء على العرش، بالاستيلاء وتمام الملك والتدبير للمخلوقات، واليد بالقدرة والمعونة والعناية الخاصة، والعين بالبصر والرعاية، وهكذا، وليس المراد أن اليد هي نفس القدرة بل هي القدرة مع المعونة والمساعدة، وليس المراد بأن العين هي مطلق البصر بل هي البصر مع الرعاية، وهكذا. ونُقِلَ هذا الطريق أيضا عن الإمام الأشعري، وقد سار معظم الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة عليه.

فعلم مما ذكرنا أن كافة الطرق تؤول المتشابه بصرفه عن ظاهره، لاستحالته، وافترقوا بعد صرفه عن ظاهره المستحيل في بيان معناه على التعيين والتفصيل، فالسلف يفوضون علم ذلك لله تعالى، والخلف تؤوله تأويلا تفصيليا بحمل كل لفظ على معنى معينٍ خاصّ كما قدمنا. وبين هؤلاء مراتب.

قال ابن أبي شريف: ومذهب السلف أسلم فهو أولى بالأتباع كما قال بعض المحققين، وأما طريق الخلف فهي أحكم أي أكثر ثبوتا لما فيها من إزالة الشبه عن الإفهام.

وبعضهم عبر بأعلم بدل أحكم، بمعنى أنها تحتاج إلى زيادة علمٍ لبيان المعنى التفصيلي.

ومال العز بن عبد السلام إلى ترجيح طريق الخلف حيث قال: هي أقرب الطريقين إلى الحق. أقول : وهذا هو الصواب.

وأما إمام الحرمين فقد اختار مطلقا طريق التأويل، ولكنه في كتاب النظامية اختار في بعض الآيات عدم التأويل، فهذا ليس ترجيحا مطلقا لطريق التفويض بل هو ميل إليه في بعض المواقع.

وهذا الخلاف، حيث لا تدعو ضرورة إلى التأويل، وإلا فقد وقع الاتفاق على وجوب التأويل التفصيلي، وذلك بأن تحصل شبهة لا ترتفع إلا به.

وحاصل الكلام في هذه المسألة أن التأويل هو الأصل، لأننا نقطع أن القرآن أنزل إلينا كلاما عربيا مفهوما، وهذا هو الأصل في كل كلمة وفي كل عبارة منه، فلا يجوز بعد هذا أن نتوقف عند بعض الآيات ونقول نؤمن بها ولا نعرف معناها، بل الأصل أننا يمكن أن نعرف معناه، ولا يكون هذا إلا باعتبار الأساليب اللغوية من حقيقة ومجاز وكناية واستعارة وغير ذلك.

وعند ذاك لا بد أن نفهم لآيات الصفات معنى قريبا وقويا، ولذلك نقول أن التأويل هو الأصل. وهذا هو ما رجحه المحققون من العلماء كما مضى عن الإمام العز بن عبد السلام. ونحن عندما نقول إن التأويل هو الأصل، وإنما يُلجأ إلى التفويض عند استحالة التأويل، فلا يجوز أن يقول إنسان إنَّ التأويل إنَّما هو تحريف للمعنى الظاهر فيكون تحريفا لكلام الله تعالى عن مواضِعِهِ، فإنَّ من يقول بهذا فإنما يبرهن على أنه لا يفهم ما هو التأويل في عرف العلماء ونحن قد أشرنا أن كلمة الظاهر، إنما تعني ما يظهر للقارئ، أي الظاهر للقارئ، ولا يستلزم كونه ظاهرا له أن يكون ظهوره له لذات النص، فيكون ظاهرا حقيقة بذات النص، لأن هذا خلاف المفهوم من مصطلح الظاهر، ولأنه يقلب أصل التأويل، ويؤدي إلى اعتبار أن سائر العلماء قد حرَّفوا الدين الحنيف وغيروا معالم الأحكام والعقائد، وهذا لا يقول به إلا جاهل.

بل التأويل في عرفنا وعرف علماء أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية إنما هو ما قد وضحناه سابقا، فاللفظ الذي اعتيد على استعماله للدلالة على معنى معين قد يستعمل للدلالة على معنى آخر أو على أمر آخر لاشتراكه مع الأول المعتاد في معنى ما، فهو نقل محدود للفظ من محل إلى آخر، ولمحدوديته يشترط له العلماء القرائن القوية الكافية، ومع اعتبار وجود القرائن فإن اللفظ لا يبقى مجازا، بل هو مع اعتبار القرائن حقيقة في دلالته على المعنى الثاني، ولذلك قال العلماء "المجاز في موضعه حقيقة لا يجوز العدول عنها". ولذلك قد تنتقل الحقيقة إلى مجاز والمجاز إلى حقيقة، لأن هذا كله تابع وراجع لاستعمال الناس يحصل فيه التفاوت، فيظهر التفاوت في ما يعتمد عليه.

فمن قال إن التأويل ما هو إلا تحريف، فنفس قوله هذا تخريف وتحريف.

واعلم أن السلف لم يتكلموا بتفصيل في جميع المسائل كما تكلم فيها الخلف لا في علم العقائد ولا في علم الأصول ولا في أي علم من العلوم الدينية، وهذا ليس عيبا في السلف، ولا هو شذوذ وعدول عن جادة الصواب والحق من الخلف، لأن المعلوم أن العلوم ما هي إلا آلات للعمل، والإنسان بطبعه لا يستعمل من الآلات إلا ما يحتاجها، فلا يعقل أن يجمع الناس جميع أنواع الآلات، وهم لا يستخدمون إلا بعضها، وهذا يعني أن بعض السلف لا يَبْعُدُ أَنْ يَكونَ قَدْ فَكَّرَ و نَظَرَ في كثير من المسائل التي اشتهرت عند الخلف، لأنه لا بد أن يوجد أفراد من الناس يبحثون في العلوم لا لمجرد الفائدة الحالية الظرفية، بل لمحبتهم لاستكشاف كل ما يمكن معرفته من أحوال الموجودات والمعدومات، وهؤلاء هم صفوة الناس.

فالبحث والنظر في العلوم إنما يكون على قدر ما يواجهه الناس من مشاكل ومصاعب ولذلك نرى أن علم الكلام الذي هو علم التوحيد لم يزل موجودا منذ عصر النبوة الأول، وأن كيفية مجادلة الكفار والمشككين مذكورة في آيات القرآن عن أنبياء الله تعالى، وواردة عن أعظم الرسل سيدنا محمد ﷺ، وثابتة عن أصفياء صحابته الكرام، كمناقشتهم للمشركين من قريش وسائر القبائل ومجادلة الخوارج وأحبار اليهود والمبتدعة، وسائر الفرق.

وعلى هذا جرى السلف في مناقشتهم لسائر المخالفين للدين بالأدلة القاطعة والأجوبة المفحمة، ولم يكونوا يرضون بالسكوت على تشكيك المبتدعة والكفار في الدين، بل كانوا يلاحقونهم ويشددون عليهم ويتحدّونهم.

وكلما ازداد وجود هؤلاء الضالين ازدادت الحاجة إلى وضع أصول ثابتة مستمدة من الدين الحنيف لمناقشتهم وردعهم وبيان تهافت أقوالهم وآرائهم، حتى ظهر علم التوحيد {علم أصول الدين، علم الأسماء والصفات، علم الكلام} على أيدي بعض العلماء الأوائل، ولم يتوقف نمو هذا العِلْمِ إلى هذه الأيام لأنه لا يهتم بإيضاح أحكام معينة، بل بإيجاد طرق لهدم الطرق المضادة للدين، وهذه لا تزال في تواجد مستمر على مر الأزمان، ولهذا فإنَّ عِلْمَ الكلامِ لم يَزَلْ مَوْجُوداً. وحاجتنا إليه في هذه العصور أشدُّ ما تكون لكثرة أساليب الضلال، والأفكار المخالفة للدين الحنيف[1].

(١) وقد ذكرنا طرفا من هذا بتفصيل أكثر في تلخيصنا لكتاب موقف العقل والعالم المسمى بالموقف فانظره.

كلام الله تعالى

لما كان "الكلام"من جملة الصفات القائمة بذاته تعالى، وجب الكلام عليها خصوصا أن المعنى المشهور للكلام بين الناس، هو ما كان بصوت وحرف صادرين من المتكلم، وصدورهما يكون بآلة معينة، ومعلوم أن هذا المعنى للكلام لا يجوز نسبته إلى الله تعالى، لأن هذا يلزم منه قيام الحوادث في الذات الإلهية، ومعلوم أن الحادث دليل النقص، ومن قام به الحادث، فهذا دليل على نقصانه في مرتبة الوجود. وهذا مستحيل في حق الله تعالى.

وقد ازداد الخلاف بين المسلمين في مسألة كلام الله تعالى، وظهرت حِدَّتُه، حتى أنَّ كثيراً من التَّشَنُّجِ الذي حَلَّ بالفكر الإسلامي وعقلية المسلمين كان من مستلزمات هذه المسألة، بل إن الناس صاروا يُصَنَّفون تَبَعَاً لموقفهم من هذه المسألة وتَبَعَاً لرأيهم الذي يرون فيها.

ولهذا كله، ولغيره، وجب أن نبين حقيقة مذهب أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فكثير من الذين يعادون الأشاعرة والماتريدية [أهل السنة] فإنما يعادونهم ويعارضونهم نتيجة لعدم فهمهم لحقيقة رأي القوم في هذه المسألة. وأيضا فقد رأيت بعضا مِمَّنْ هُمْ مُنْتَسِبُونَ إلى أَهْلِ السُّنَّةِ والجماعة لا يعرفون تقرير صورة مذهبهم في المسألة. وسوف أبين فيما يلي بقدر من التفصيل، جوانب من هذه المسألة.

فالله تعالى موصوف بصفة الكلام اتفاقا بين كثير من المسلمين، ومن تبقى منهم مخالفا فإنَّه ينسب إلى الله تعالى الكلام على أنه فعل له لا على أنه صفة ذاتية وجودية قائمة بذاته تعالى.

وحاول العديد من العلماء الاستدلال على هذه الصفة بالأدلة العقلية، ليثبتوا أن العقل يمكن أن يقول بثبوت صفة الكلام لله تعالى ولو دون أن ينزل الشرع بذلك، وعارضهم غيرهم في ذلك وضَعَّفَ أدلَّتهم، وقرر أنها تقْصُرُ عن الوصول إلى درجة

الإثبات المطلوبة، ولذلك مال جمهور الناس إلى الاعتماد على الدليل النقلي في إثبات هذه الصفة.

والنصوص فيها القطع بنسبة الكلام إلى الله تعالى، وأما كون الكلام المنسوب إليه تعالى هو صفته، فهذا ليس مأخوذا من النقل على سبيل البداهة، أي إن دلالة النقل على كون كلام الله تعالى صفة له قائمة بذاته هي دلالة لم ترتق إلى مرتبة البديهيات.

وأهل السنة في قولهم بأن الكلام ثابت لله تعالى على سبيل أنه صفة له تعالى اعتمدوا على قواعد مستمدة من اللغة، ونُوزِعُوا فيها، ولا مجال لتفصيل ذلك هنا، وعضدوا هذه القواعد اللغوية بأمور عرفية اشتهرت بين عامة المسلمين وأهل اللغة، كما أن الأدلة العقلية تدلُّ على ذلك أيضا، وأعلنوا أن الله تعالى موصوف بصفة الكلام، وقالوا إنَّها إحدى صفات الباري عزَّ وجَلَّ. ونزَّهُوهُ تعالى في صفته هذه عن سمات النقص كقيام الحوادث في ذاته تعالى، كالصوت والحرف وغير ذلك.

وقال أهل السنة في وصف هذه الصفة تقريباً للأفهام: **صفة أزلية قائمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة، هو بها آمر ناه مخبر إلى غير ذلك، يدل عليها بالعبارة والكتابة والإشارة.**

والدليل على هذه الصفة هو إخبار سائر الأنبياء عليهم السلام أن الله تعالى متكلم، ولا يوجد معنى ظاهر لذلك إلا أنه تعالى متصف بصفة الكلام.

والكلام الذي هو صفة له تعالى ليس حرفا ولا صوتا، بل هو كلام نفسي قائم بذاته تعالى، كسائر صفاته الثبوتية الأخرى.

واعلم أنّ كلام الله تعالى الذي هو صفته يسمّى أيضا (قرآنا)، ومن هنا قال المشايخ: "القرآن كلام الله غير مخلوق"، وقيّدوا عبارتهم هذه بقولهم -كلام الله - ليشيروا إلى أنّ كلام الله تعالى الذي هو صفته يسمّى قرآنا، وما كان كذلك أي ما كان صفة للباري، يستحيل أن يكون مخلوقا.

والمنزل على سيّدنا محمّد ﷺ عبارة عن حروف وكلمات مقطّعات محدودات، وهو معبّر عن الصّفة القائمة بذات الله تعالى، فالمكتوب في المصاحف هو بعض مدلولات

صفة الباري عزّ وجلّ. وهو يدلّ على كلامه تعالى النّفسيّ من حيث إنّه بعض متعلّقاته. ولهذا قال العلماء: القرآن كما أنّه لفظ يطلق على الصّفة الذّاتيّة القائمة بذات الله تعالى وهي الكلام، فكذلك يطلق نفس الاسم على الكلام المنزّل على سيّدنا محمّد ﷺ إطلاقا حقيقيّا على الاثنين، فلفظ القرآن صار من قبيل الألفاظ المشتركة بين معنيين، فلا يوجد واحد من أهل السّنة ينكر أنّ المكتوب في المصاحف هو كلام الله تعالى، ولكنّ بعضهم قال هو كلام الله حقيقة، والبعض قال: بل هو كلامه تعالى مجازا؛ أي من حيث إنّه دالّ على كلامه تعالى النّفسيّ، ولم يريدوا أن هذا الكلام اللفظي صنعه غير الله تعالى ونسبه إلى الله عزّ وجلّ، بل صرحوا بأنه كلام الله تعالى بلفظه ومعناه، بمعنى أن الله تعالى هو الذي اختار هذه الكلمات ورتبها على الترتيب المعين لتدل على ما يريد من المعاني.

ولكن قد فهم البعض من هذا الكلام، أنّه ما دام المكتوب في المصاحف كلامه مجازا على رأي البعض فإنّه يلزم أنه يجوز نفيه، أي يجوز القول إنّه ليس كلاما لله تعالى؟! وهذا الفهم غلط محض، قائم ومُنْبَنٍ على كلام ردّده المجسّمة الخائضون فيما لا يعلمون، واعتمدوا على كلام حاصلُه أنَّ المجاز يجوز نفْيُهُ. فتراهم لذلك يكثرون من ترداد هذه العبارة في كتبهم وهم لا يفهمون حاصلها، والتحقيق في الأمر أنّ المجاز من حيث إنّه مجاز وباعتبار علاقاته اللّغويّة لا يجوز نفيه مطلقا، بل نفيه غلط محض، ويدلّ على عجز في فهم كلام العرب. فلو قال أحدهم للآخر: أنت بحر في العلم، وسلّمنا صحّة كون المقول له واسع المعرفة في العلوم سعة كبيرة، فلا يجوز على الإطلاق أن يعارضه البعض فيقول: "ليس هو بحرا في العلم"، وكذلك لا يجوز أن يقول له: "ليس هو بحرا". وبيان هذا كما يلي:

قول القائل: "أنت بحر في العلم" يُفْهَمُ في اللّغة على الوجه التّالي: إنّ المقول له هذا واسع المعرفة جدّا، ولمّا كان البحر واسعا، وسعة البحر مسلّمة لأنّ دليلها الحسّ الذي لا يمكن أن يُخالَفَ إلاّ عنادا لا يُلْتَفَتُ إليه. وأراد المتكلّم أن يؤكّد المعنى الذي يريد

ذكره وهو سعة علم المخاطب، لجأ إلى أسلوب التشبيه، فشبّه علم المخاطب بالبحر من ناحية الإحاطة والسّعة، فالبحر يسع الكثير من كميّات المياه، ويسع العديد من أنواع المخلوقات، والمخاطب علمه واسع متعدّد الجوانب. فأطلق عليه اسم البحر ونبّه إلى الجهة المرادة بهذا الإطلاق فقال: "في العلم". فحاصل معنى هذه الجملة "أنت واسع العلم، متعدّدة جوانب معرفتك". وإنّما لجأ إلى التّشبيه بالمحسوس لما مضى من أنّ المحسوس يكون أكبر أثرا في توكيد المعاني من غير المحسوس، كما مرّ في الكلام على الكرسيّ. وبهذا فالقائل لا يريد مطلقا القول: إنّ المخاطب بحر حقيقة، وليس هذا مرادا لـه قطعا، وإذا أراد واحد من النّاس معارضته، لا يجوز أن يقول: إنّه ليس ببحر، لأنّ المتكلّم لم يرد أصلا إثبات أنّ صاحبه بحر حتّى يعارض في ذلك، وبذلك، تكون المعارضة في غير محلها. وتكون صورتها كأنّك تقول: الصّلاة واجبة خمس مرّات في اليوم واللّيلة. فيردّ عليك آخر فيقول: لا، فالفاعل ليس منصوبا. . . ويكون كلامه هذا ساقطا، لأنّه في غير محله، ولا يكون أصلا صالحا لأن ينظر فيه ويردّ عليه.

وأمّا من قال: "ليس هو بحرا في العلم"، فإنّما يجوز هذا القول منه إذا لم يسلّم أصلا معك أنّه واسع العلم، فعبارته تلك يكون معناها "ليس هو واسع العلم" لا غير. وتكون بناء على هذا صالحة لمعارضة ما قلته لأنّها تنفي ما أثبتّه. وهكذا، فمن قال: إنّ المكتوب في المصاحف كلام الله مجازا، لا يجوز أن يقول لـه قائل: إذا ليس هو كلاما لله. لأنّ قائل هذه العبارة إنّما قالها لأنّه يعتقد أنّ كلام الله لا يكون إلاّ صفة لـه، وإذا أطلقنا على فعل من أفعاله تعالى أنّه كلام لـه، فإنّما يكون هذا الإطلاق جائزا على سبيل المجاز، أي من حيث أنّ هذا الفعل يبيّن لنا عن كلامه تعالى القائم بذاته المقدّسة، فهذه هي العلاقة بين الفعل والصفة القائمة في النفس، فالفعل يدل على الصفة، ومن هنا فبينهما علاقة كافية لإطلاق اسم أحدهما على الآخر. فمن قال رادّا على القائل بالمجاز هنا: يلزم إذن أن يكون الكلام الموجود في المصحف ليس كلاما لله تعالى بل لغيره، فهو مخطئ، لأنّه لا يلزم من كونه مجازا، أن يكون كلاما لغيره، بل هو فعل من

أفعال الله تعالى المنسوبة إليه ابتداء، فلا تُنْسَبُ إلى غيره. فلا يجوز أن يقال: إنّه على ذلك يلزم أن يكون كلاما لجبريل أو لسيّدنا محمّد ﷺ، لأنّ هذا كله غير لازم، فما بالك إذا صرح القائل بأن هذا الكلام ليس صادرا إلا من الله تعالى مباشرة أي بالخلق المباشر في اللوح المحفوظ أو في غيره.

هذا، مع أنّ التحقيق الذي أشرنا إليه، أنّ الكلام يطلق حقيقة مشتركة على المكتوب في المصاحف، وعلى الصّفة النّفسيّة الأزليّة القائمة بالذّات المقدّس. ولّما كنّا قد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أنّ أكثر النّاس الذين يعادون مذهب الأشاعرة، فإنّ معاداتهم له إنّما هي ناتجة عن عدم فهمهم التّامّ لحقيقة ما يقولون، وقد علم المحقّقون أنّ بعض العلماء ردّوا على الأشاعرة ونسبوا إليهم ما لا يقولون، وبعضهم أخذ جوانب كلامهم وفهمه على ما خيّل إليه ذهنه، وشرع في نقض ما بدا له مذهبا لهم؛ أقول: لّما كان هذا الحال واقعا، وحقيقة لا تنكر، رأينا أنّه يلزمنا في هذا الكتاب التّفصيل في تبيين معاني القوم، والاهتمام بالشّرح أكثر من الاهتمام بالاستدلال، لأنّ الاستدلال هو طلب التصديق، أمّا الشّرح فهو لطلب التصوّر وتحصيله في النّفوس، ولا يمكن الوصول إلى التّصديق إلاّ بعد تمكّن التصوّر من النّفس بل حصول المعنى فيها.

ولهذا؛ فسنشرع الآن في تقريب معنى قولهم في كلام الله عزّ وجلّ، ومحلّ اهتمامنا ينصبّ على بيان المراد بالكلام النّفسيّ، فإنّ جماهير أهل الإسلام جزموا بأنّ الصّوت والحرف حادثان، وجزموا بأنّ الحوادث لا يمكن أن تقوم في ذات الباري تعالى، وصرّحوا بأنّ كلام الله تعالى الذي هو صفة له يستحيل أن يكون مؤلّفا من أصوات وحروف، واتّفق المسلمون أيضا على أنّه إن كان الكلام لا يكون إلاّ صوتا وحرفا، فإنّه يستحيل أن يكون صفة قديمة، بل إن كان كذلك، أي إن كان الكلام صوتا وحرفا، فإنّه يجب أن يكون فعلا من أفعال الله تعالى لا صفة له.

ولم يخالف في الكلام السّابق إلاّ المجسّمة ومن حذا حذوهم، فهؤلاء قالوا: إنّ الكلام ما هو إلاّ صوت وحرف، أي أنّ الصّوت والحرف اللّذين هما حادثان؛ قائمان

بذات الله جلّ وعلى وتنزّه عن هذا الغلط. وممّن قال بهذا ابن تيميّة وأتباعه، وربّما نشير إلى كلامهم بتفصيل بعد بيان قول أهل الحقّ. وبعض هؤلاء قالوا بأنه مع ذلك فهو قديم، وهذا مناقضة صريحة للمعقول والمنقول.

وبعد الاتّفاق بين أهل الحق على القول السّابق، أي على أنّ الله تعالى متّصف بالكلام، ولم يكن الكلام فعلا، لزم كونه صفةً، وهذه الصّفة ليست بحرف ولا بصوت، سمّوا هذه الصّفة بالكلام النّفسيّ، وهو المعنى القائم بالنّفس، وهو الصّفة التي تتّصف بها الذّات وتسمّى كلاما.

وقرّبوا هذا الأمر، فقالوا: إنّ الإنسان يجد من نفسه معنى عند قوله لخادمه: "ائتني بطعام أو اسقني بماء"، وكذا في سائر أقسام الكلام. وهذا المعنى الذي يجده الإنسان من نفسه هو الكلام النّفسيّ، وهو ما تدلّ عليه العبارات وما تنبّه إليه الإشارات، ويجوز في اللّغة تسمية هذا المعنى المشار إليه هنا بالكلام، ولا وجه لمن أنكر تسميته بذلك، وذلك لأنّه يصحّ في اللّغة أن يقال: في نفسي كلام، وفي نفس فلان كلام، ومنه قوله تعالى (ويقولون في أنفسهم...)، ومنه قول الشّاعر:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما ... جعل اللّسان على الفؤاد دليلا

وهذا الإطلاق والاشتهار دليل صحّة إطلاق الكلام على ما في النّفس، واستعمال الشعراء هذا الإطلاق دليل على اشتهاره، ولا يهمّ بعد التّسليم بصحّة هذا الإطلاق، النّظر في أنّه هل هو إطلاق حقيقيّ فيه، أو أنّ الإطلاق الحقيقيّ إنّما هو على العبارات نفسها أي لا على مدلولها النّفسيّ، أو أنّه حقيقة فيهما. وذلك لأنّ هذا النّزاع والاختلاف إنّما هو في قضيّة لغويّة، وهي أنّ لفظ الكلام على ماذا يطلق حقيقة؟! ومعلوم أنّ الخلاف اللّغويّ غير مُلْتَفَتٍ إليه في أصول الدّين، لأنّ النّظر في علم العقائد إنّما يكون منصبّا أساسا على المعاني لا على الألفاظ الدّالّة عليه. ويكفي لقيام المسألة

التسليم بأنّ هذا المعنى القائم في النّفس يطلق عليه في اللّغة كلام. ولا أهميّة لما وراء ذلك من الخلافات المشار إليها.

إذا تحقّق هذا، وهو كذلك، فقد وجب أن نصرف النّظر في تجريد المراد بهذا المعنى القائم في النّفس، والذي أطلق عليه اسم الكلام، ما هي حقيقته، أو خواصّه التي يتميّز بها عن سائر المعاني الأخرى القائمة في النّفس، هذا هو أصل مبحث الكلام في علم الكلام.

فمن المعاني الموجودة في النّفس، الإرادة، وقد يظنّ بعض النّاس أنّ الكلام ما هو إلاّ الإرادة، وهذا غلط، فيجب أن يميز العاقل بين الكلام والإرادة. ولنوضّح الفرق بينهما، نضرب مثلا الأمر، فالأمر من حيث القسمة العقليّة إمّا أن يكون نفس إرادة الامتثال، أو إرادة إحداث الصّيغة، أو جعلها دالّةً على الأمر. فهذه أمور ثلاثة تفترض أن يكون الأمر الذي هو كلام اتّفاقا دالاّ عليها، أو هو هي.

فأمّا الاحتمال الأوّل:

وهو أن يكون الأمر الذي هو الكلام اتّفاقا هو نفس إرادة الامتثال. هذا هو ما قد يدّعيه البعض، وحاصله أنّ الإرادة هي نفس الكلام، أي أنّ كلّ كلام إنّما هو راجع إلى إرادة معيّنة. هذا هو المدّعى. ونحن إذا أثبتنا التّغاير بين الكلام والإرادة نكون قد أثبتنا بالدّليل أنّ الكلام ليس هو عين الإرادة. وإثبات التّغاير يكون كما يلي: نقول إنّه قد يؤمر بما ليس بمراد أن يمتثل، أي أنّه إذا أثبتنا أنّه قد يتصوّر أمر بشيء معيّن في حال كون الآمر غير مريد لتنفيذ هذا الأمر من قبل المأمور. إذا أثبتنا هذا الأمر فإنّنا نكون قد أتينا بالدّليل على خلاف هذا الإدّعاء.

وهذا يمكن الإتيان بمثال ينطبق عليه هذا الشّرط. والمثال المشهور هو ما يلي: مع ملاحظة أنّ هذا المثال الذي منه يؤخذ الدّليل على تغاير الكلام والإرادة يؤخذ منه أيضا الدّليل على التغاير بين الكلام والعلم.

فالله تعالى قد أمر أبا لهب بالإيمان، ونحن نعلم أنّ الله تعالى قد أمر أبا لهب بالإيمان بالدّليل النّقليّ الواضح، ومن سيرة النّبيّ المتواترة ولو معنى، ومن كون أبي

لهب واحدا من المكلّفين، والإجماع القطعيّ حاصل على أنّ كلّ مكلّف، أي بالغ عاقل بلغته الدّعوة فهو مكلّف بالإيمان. وأمّا المقدّمة الثّانية فهي أنّ الله تعالى مع أمره لأبي لهب بالإيمان، فقد علم أنّه لن يؤمن. ونحن نقطع بالضّرورة المتواترة وبالنّصّ القاطع أنّ أبا لهب لم يؤمن، ولو لم يعلم الله تعالى هذا يلزم أنّه جهله، والجهل على الله تعالى مستحيل لأنّه نقص. إذن تقرّر بما مضى أنّ الأمر مغاير للعلّم.

أمّا مغايرته للإرادة فيعلم ممّا يلي: تقول إنّ الله تعالى إمّا أن يكون أراد كفر أبي لهب أو أن يكون أراد إيمانه. وإرادة إيمانه محال لأنّه تعالى علم أنّه لا يؤمن والإرادة إنّما تتعلّق على وفاق العلم، ولا تتعلّق بما يتعلّق العلم بخلافه، إذن يلزم من هذا أنّ الله تعالى أراد كفر أبي لهب لأنّه لو أراد إيمانه لوجب وقوعه، وإذا وجب وقوعه يمتنع أن يكون عالما بأنّه لا يؤمن، وإذا كان عالما بأنّه لا يؤمن امتنع وقوعه، وإذا امتنع وقوعه امتنع إرادته.

إذن يتحصّل من هذا أنّ الأمر مغاير للإرادة كما هو مغاير للعلم. وبذلك يبطل أن يكون الأمر هو إرادةَ الامتثال.

ملحوظة: لاحظ أنّ الإرادة هنا ليس معناها المحبّة والرّضى، بل معناها كما هو معلوم عند أهل السّنة هو تخصيص الممكن ببعض ما يَجُوزُ عَلَيْهِ مِنَ الممكنات.

ومن نفس الباب يقال أيضا في سبيل الاستدلال على المغايرة بين المعنيين المذكورين؛ إنّ من الأحكام التكليفيّة ما هو مأمور به، بالإجماع من المعترفين بالتكاليف، وذلك كالصّلاة والحجّ ونحوهما من العبادات، وقد لا يكون — أي المأمور به - مرادا لكونه غير واقع، ولو كان مرادا، فالإرادة عبارة عن: معنى يوجب تخصيص الحادث بزمان حدوثه. فلو كان المعنى الذي يوجب تخصيصه بزمان متحقّقا لما تصوّر ألاّ يوجد مطلقا، ولا يمكن أن يقال بكونه غير مأمور، لعدم تعلّق الإرادة به، إذ الأمّة مجمعة على وجوب نيّة الفرضيّة في أوّل الصّلاة مع جواز الموت في وسطها، ولو لم

يكن مأمورا بها لكان القصد الجازم إلى الفرضيّة من العالم بنفيها والمتشكّك في وقوعها محالا. بل ومن عزم في أوّل الوقت على فعل الصّلاة أو غيرها ممّا فرض من العبادات فالأمّة أيضا مجمعة على أنّه متقرّب إلى الله تعالى ولو يكن مأمورا. وإلاّ لكان التقرّب به إلى اللّه تعالى محالا.

وممّا يدل على التّغاير أيضا ما اشتهر من قصّة إبراهيم عليه السّلام، من أمره بذبح ولده، مع عدم تعلّق الإرادة بوقوعه. وقد زعم بعض النّاس أنّ ما حدث مع إبراهيم عليه السّلام إنّما كان مناما لا أمرا مباشرا، وبعضهم زعم أنّ تعلّق الأمر لم يكن إلاّ بالعزم على الذّبح أيْ أنّه لم يتعلّق بتحصيل الذّبح حقيقة، بل بعضهم قال إنّ الأمر لم يتعلّق إلاّ بالاتّكاء وإمرار السّكين أي تحصيل صورة الذّبح لا حقيقته، وبعضهم زعم أنّ إبراهيم عليه السّلام قد ذبح ابنه إسماعيل عليه السّلام فعلا، ولكن اندمل الجرح أثر الذبح؟! وكلّ هذه الافتراضات والاحتمالات مردودة فالأوّل يجاب عليه بأنّ كثيرا من الوحي إلى الأنبياء إنّما كان مناما، فقولهم إنّه كان مناما وليس أمرا باطل لأنّه يجوز أن يكون بعض المنام أمرا كما مضى، فالوحي إلى الأنبياء قد يكون في حال اليقظة، وقد يكون في حال النّوم. وكلا الأمرين لا يمنع من تحقّق توجّه الأمر الإلهيّ إلى النّبيّ المعيّن بالتكليف. ولو لم نقل بذلك للزمنا أمر قبيح وهو أنّ إبراهيم عليه السّلام أقدم على أمر قبيح وهو قتل ولده، الذي هو أصلا ممنوع في كلّ شريعة، أي قتل من لا ذنب له، يكون قد أقدم على هذا بلا بيّنة من الله تعالى. أي أنّه قد فعله عن هوى وهذه معصية ما بعدها معصية، لأنّها تؤدّي إلى تجويز اتّباع الأنبياء لما ليس بدليل على أنّه دليل، ولما ليس بحجّة على أنّه حجّة، معلوم بداهة فساد هذا اللاّزم واستحالته في حقّ الأنبياء جميعا، فكيف في حقّ أحد أعظم الأنبياء وهو سيّدنا إبراهيم عليه السّلام. وأمّا قول من قال إنّ الأمر لم يتوجّه لتحصيل الذّبح سواء أقالوا توجّه إلى العزم أو الاتّكاء كما مرّ، فهذا كله باطل، لأنّ أيّا من هذه الأمور لا يسمّى ابتلاء وامتحانا، لعدم وجود المشقّة والصّعوبة فيه كما هو ظاهر. وكذلك فالزّعم بأنّ الذّبح قد حصل ولكنّ الجرح قد اندمل، باطل لعدم وجود الدّليل عليه بل لوجود الدّليل على خلافه.

وبذلك يتّضح أنّ مدلول صيغة الأمر ليس هو نفس الإرادة، أي ليس هو نفس إرادة الامتثال، وكذلك وبنفس الأسلوب يمكن إيضاح سائر أقسام الكلام. وبذلك ينتهي الكلام على فساد الاحتمال الأوّل.

وأمّا الاحتمال الثّاني: وهو أن تكون الإرادة لإحداث الصّيغة، فهو غير جائز أيضا، لأنّ مدلول صيغة الأمر هو طلب تحصيل المأمور به، وهذا المدلول ليس هو نفس إحداث الصّيغة. ثمّ إنّ مدلولات أقسام الكلام مختلفة، ولا يوجد اختلاف في إرادة إحداث الصّيغة، من حيث هو كذلك.

وأمّا الاحتمال الثّالث: وهو أن تكون الإرادة لجعل الصّيغة دالّة على الأمر، فهو غير جائز أيضا، فإنّه تصريح بأنّ الإرادة وراء الأمر الذي هو مدلول قوله: أمرتك، وأنت مأمور. ثمّ إنّ الألفاظ إنّما هي دلائل وتراجم عن أشياء، وكلّ ذي عقل سليم يقضي بأنّ قول القائل: أمرتك ونهيتك، ليس ترجمة عن إرادة جعلها دالّة على شيء مخصّص. فدلّ ذلك على بطلان الاحتمال الثّالث أيضا.

وعند هذا، فلا بدّ من العود إلى نفس مدلولها، ما هو؟ إن قيل إنّ مدلول صيغة الأمر أو الأمر هو نفس الإرادة، فهو باطل لما مرّ، وإن سلّم لنا بأنّه غير الإرادة فهو المطلوب والمقصود. وكيف يقال إنّ مدلول الصّيغة هو الإرادة، في حال التّسليم بأنّ الإنسان يجد من نفسه بقاء ما دلّت عليه لفظة "أمرتك" من معنى الطّلب والاقتضاء، حتّى لو عدمت اللّفظة، وعدمت أيضا إرادة جعلها دالّة على شيء ما؟ مهما كان ذلك الشّيء. وبهذا يمتنع تفسير هذا المعنى الموجود في النّفس المشار إليه بأنّه مدلول الصّيغة على أنّه نفس الإرادة.

ومن المعاني الموجودة في النّفس أيضا القدرة، وقد يتوهّم البعض إنّ الكلام ما هو إلاّ القدرة، وهذا فاسد لأنّ القدرة عبارة عن معنى يتأتّى به الإيجاد بالنّسبة إلى كلّ ممكن، وأمّا الأمر والنّهي فلا يتعلّقان بكلّ ممكن، بل ببعض الممكنات وهي مدار

التكليف. إذن فالقدرة أعمّ من الأمر والنّهي من وجه، والأمر عند القائلين بجواز التكليف بما لا يطاق أعمّ من القدرة من جهة أخرى، وهو تعلّقه بالممكن وغير الممكن. وأيضا فإنّ القدرة تتعلّق بالممكنات فقط تعلّق تأثير، أمّا الكلام فتعلّقه يكون أوّلا بالممكنات أو الواجبات أو المستحيلات، وتعلّقه بكلّ منها إنّما هو تعلّق بيان ودلالة، لا تعلّق تأثير وإيجاد أو إعدام.

ولا يجوز أن يتوهّم متوهّم أنّ الكلام ما هو إلاّ نتيجة للقدرة على البيان والدّلالة، فهذا توهّم فاسد، لأنّ الكلام بهذا المعنى لا يصدق إلاّ على الأصوات والحروف أو الحركات والرّموز والإشارات وغيرها من الحوادث، فيقال عندئذ أنّني قادر على تحريك يدي بحركات معيّنة يلزم عنها فهمك لما أريد. أو تقول إنّني أستطيع إخراج أصوات معيّنة من فمي أو بيديّ بحيث أنّك عندما تسمع هذه الأصوات تفهم ما أريد إيصاله إليك. فبناء على هذا المعنى للكلام —وهو الكلام الحادث - فإنّ القدرة تتعلّق به، وكذلك تتعلّق به الإرادة، فيقال أتكلّم متى أشاء، وأسكت كما أشاء، وهكذا. ولكنّ هذا المعنى إن جاز وصف الإنسان به، فإنّه لا يجوز وصف الله تعالى به، لأنّه يلزم عليه قيام الحادث الذي هو الصّوت بالذّات الإلهيّة، وهو ممتنع مستحيل، كما مرّ الإشارة إليه. ولكنّ المعنى المقصود "بالكلام" محلّ الحديث إنّما هو المعنى النّفسيّ القائم في النّفس، ولو لم تقم الأصوات والحركات بالذّات، ومن علامات وصفات هذا المعنى النّفسيّ أنّه يتعلّق بالأمور كلها تعلّق دلالة وبيان.

واعلم أنّ المقصود بتعلّق الدّلالة هو أمر أعمّ من أن يكون لدلالة الغير والبيان للغير، بل الدّلالة والبيان تكونانِ أصلا للنّفس، وكيف يستطيع الواحد أن يبيّن الأمور لغيره دون أن يبيّنها لذاته؟!

ولهذا قال أهل السّنّة: الكلام النّفسيّ أزليّ غير حادث، لأنّه لو كان حادثا لكان دلالة الذّات على الأمور حادثا، وهو باطل للزوم عدم كون الأمور بيّنة لها قبل ذلك. فتأمّل. ولهذا قال أهل السّنة إنّ الكلام النّفسيّ لا يترتّب على الإرادة، أي لا يقال إنّ الله متكلّم إذا شاء، أمّا الكلام اللّفظيّ والحادث بأنواعه المختلفة، فلا ضرر فيه من ذلك.

وبهذا ثبت أنّ المعنى المقصود بحديثنا هنا وهو الكلام النّفسيّ ليس هو عين القدرة.

ويمكن أن نستدلّ أيضا على التغاير بين القدرة والكلام كما يلي، وذلك باستعمال ما توصّلنا إليه سابقا من أنّ الإرادة ليست هي الكلام ولا الكلام شرطا للإرادة، فنقول: إنّه قد تقرّر عقلا أنّ الإرادة هي شرط عقليّ للقدرة التّامة، ومن كان غير مريد، فلا يكون قادرا. وبما أنّه ثبت أنّ الكلام ليس هو الإرادة، إذن يستحيل أن تكون القدرة هي الكلام لأنّ القدرة مشروطة بالإرادة. فتأمّل.

ومن المعاني الموجودة في النّفس والتي قد يتوهّم البعض أنها هي الكلام "صفة العلم"، ولا سبيل إلى تفسير الأمر، بالعلم، لأنّ العلم أعمّ من الأمر من حيث إنّه قد يتعلّق بما لا يتعلّق به الأمر، وبما يتعلّق به الأمر، وما دام يوجد عامّ وخاصّ، فلا يمكن أن تكون حقيقة العام هي نفس حقيقة الخاصّ. وكلّ إنسان منصف يعلم من نفسه أنّه يوجد لما يتلفّظ به من ألفاظ مدلولات ومعاني وراء كلّ ما يقدر من العلوم. أي أنّ المعاني التي يشعر بها اللاّفظ بالعبارات وهي نفس المعاني التي نطلق عليها نحن أنّها كلام نفسيّ، هذه المعاني يقطع الإنسان ويجزم أنّها ليست تشبه أيّ علم من العلوم فالمعنى الذي يوجد في الإنسان مثلا، ويدفعه إلى إحداث صيغة الأمر، هذا المعنى النّفسيّ الدّالّ على الطّلب، يجزم الإنسان العاقل أنّه معنى آخر مغاير لمعنى العلم، والإنسان لا شكّ يعلم معنى الطّلب، ولكنّه يدرك قطعا أنّ "معنى الطّلب" هو غير "العلم بمعنى الطّلب".

فإذا ظهر من هذا التقرير المجمل أنّ العلم ليس هو نفس الكلام النّفسيّ محلّ الكلام.

ولا يوجد معنى آخر غير هذه المعاني الثلاثة وهي القدرة والإرادة والعلم قائم بالنّفس يصلح أن يكون هو عين الكلام

فظهر بهذا أنّه لا بدّ من وجود معنى زائد عليها أي غيرها، يكون هو مدلول العبارات والإشارات الحادثة، ولا يقدح كونه مدلولا للحوادث المذكورة في كونه قديما، بالنّسبة لكونه صفة من صفات الله تعالى.

ويمكن القول على سبيل التقريب أنّ هذا المعنى هو عين المعنى الذي يجده الإنسان من نفسه عند الإخبار عن أمور رآها أو سمع بها، وعند قوله لغيره "افعل" أو "لا تفعل"، أو عند تَوَعُّدِهِ له وَوَعْدِهِ إيّاه، أو غير ذلك من الأمور. وهذا المعنى هو نفس المعنى الذي يطلق عليه "الكلام القائم بالنّفس"، ولولا هذا المعنى، أي لولا أنّ هذا المعنى موجود في الإنسان مثلا، لاعتبر الذي يتكلّم بهذه العبارات مجنونا ومعتوها. أي أنّ الكلام النّفسيّ هو الشّرط العقليّ لوجود الكلام الحادث من لفظيّ وغير لفظيّ، فاحرص على هذا ولا تغفل عنه. ويبقى في نهاية هذا الكلام لزوم التمييز بين ثلاثة أمور قد يخلط البعض بينها؛ الأوّل: الكلام اللّفظيّ المعهود، والثّاني: تصوّر النّفس لصور الحروف والكلمات وترديدها وتكليمها بها، وهي تقديرات العبارات اللّسانيّة، وهو تحدّث النّفس باللّغات المختلفة كالعربيّة والإنكليزيّة والفرنسيّة والإيطاليّة ونحوها. والأمر الثالث: هو المعنى الكامن في النّفس وراء هذين المعنيين وهو المراد بالكلام النّفسيّ.

فاعلم أنّ التّفريق بين الكلام اللّفظيّ والمعنى النّفسيّ الذي هو حقيقة الكلام صار سهلا بعدما ذكرناه. والذي قد يُشْكِلُ عند البعض هو التّفريق بين الكلام النّفسيّ وتقديرات العبارات اللّسانيّة التي أشرنا إليها بأعلاه، وهي المعنى الثّاني من الثلاثة المذكورة. فالتحقيق أنّ هذه الأمور لا يتصوّر وجودها مع عدم العبارات اللّسانيّة، أي لو قدّرنا أنّ العبارات اللّسانيّة وهي الكلمات والألفاظ من مختلف اللّغات غير موجودة، فإنّ تلك التّقديرات لا يمكن أن تكون موجودة. ومثال هذا الأبكم الذي لا يتكلّم ولا يعلم رسوم وأشكال وصور الحروف، ومع هذا فإنّنا نقطع أنّه متّصف بالكلام الذي هو صفة لذاته، وكذلك الإنسان لا يعرف أيّ لغة ولا خطرت له العبارات اللّسانيّة ببال، فلا يوجد عنده أحاديث نفس، ولكن توجد المعاني التي نسمّيها "نطقا نفسانيّا" أو "كلاما نفسيّا" وهي مدلولات ألفاظه لو تعلّم لغة ما. ويمكن أن نقول أيضا وبكلّ ثقة إنّ الطّفل الذي لم يتعلّم لغة بعد، لا بدّ وأن يوجد في نفسه كلام، وهو الذي يعبّر عن كلام ذاته بتلك الإشارات والصّراخ والبكاء وبكلّ وسيلة ممكنة له، ولهذا فلا تستطيع أن تتصوّر مبلغ فرح الطّفل عندما يشرع بالكلام اللّفظيّ.

ففي حقّ هؤلاء جميعا تكون المعاني التي عبّرنا عنها بالكلام النّفسيّ حاضرة عتيدة، وذلك كما في الطّلب والاقتضاء ونحوه، حتّى لو قرّرنا وجود العبارات في حقّه كانت مطابقة لما في نفسه، كما تكون مطابقة لما في نفس سائر النّاس الذين يقدرون على الكلام اللّفظيّ.

فهذا البيان يدلّك على أنّ الكلام النّفسيّ موجود وحقيقيّ.

ثمّ لا يجوز في محضر التمييز بين الكلام النّفسيّ وتلك التقديرات للعبارات اللّسانيّة، لا يجوز أن تغفل عن أنّ هذه العبارات والتقديرات غير حقيقيّة أي أنّها ليست أمورا عقليّة، بل ما هي إلاّ اصطلاحات مختلفة باختلاف الأعصار والأمم، ولهذا لو وقع التّواضع من أهل الاصطلاح على أن يكون التّفاهم برموز لقد كان ذلك جائزا. أمّا مدلول هذه العبارات والتقديرات فهو حقيقيّ لا يختلف باختلاف الأعصار، ولا باختلاف هذه الاصطلاحات، بل المدلول واحد وإن تغيّرت الدّلالات، وتلك المدلولات هي التي يعبّر عنها بالنّطق النّفسانيّ والكلام الحقيقيّ، وما سواه فليس بحقيقيّ.

ولا تظنّ أنّنا عندما نضرب -مثالا - الكلامَ النّفسيَّ للإنسان، نكون بذلك قد شبّهنا كلام الله تعالى النّفسيّ بكلام البشر النّفسيّ، بل هذا إنّما هو من قبيل تقريب المثل، وإنّما نهدف بهذا الردّ على من قال إنّ الكلام الوحيد الذي يمكن إثباته والتصديق بوجوده هو الكلام اللّفظيّ، ولذلك فهم يثبتون لله تعالى كلاما لفظيّا حادثا، والقائل بهذا فرقتان: الأولى المعتزلة، والثّانية المشبّهة والمجسّمة والذين يسمّون أنفسهم في هذا الزّمان بالسّلفيّة؟! والفرق بين الطّائفتين نوضّحه باختصار فيما يلي:

المعتزلة قالوا إنَّ الله تعالى متكلّم، ولا يجوز قطعا نفي أنّه متكلّم، ولكنّهم لّما قالوا إنّ الكلام لا يُفْهَمُ إلاّ على أنّه الأصوات والحروف، أي لا يفهم إلاّ أنّه كلام حادث، والحادث يستحيل كونه صفة للخالق القديم، فصار معنى كونه تعالى متكلّما عندهم أنّه

فاعل وخالق للكلام، وينسب الكلام إليه تعالى من جهة أنّه فاعله وموجده، لا على أنّ الكلام قائم بذاته، لأنّهم مع قولهم بأنّ الكلام ليس إلاّ بحرف وصوت وهما حادثان فقد قالوا أيضا أنّ الحوادث لا يمكن أن تقوم بالله تعالى، لأنّها في حدّ ذاتها نقص والله تعالى لا يتّصف بالنّقص. ولهذا فحاصل مذهبهم أنّ الله تعالى متكلّم، وكلامه فعل له غير قائم بذاته لاستحالة قيام الأفعال بذات الله تعالى لأنّ كلّ فعل فهو حادث، والحوادث لا تقوم بالقديم.

أمّا المجسّمة الذين يدعون الانتساب إلى السلف فقد اتّفقوا مع المعتزلة على أنّ الكلام لا يكون إلاّ بحرف وصوت، ولكنّهم قالوا إنّ المتكلّم إنّما هو من قام به الكلام، ولهذا فهم مع قولهم بأنّ الحرف والصّوت حادثان، فهم قائلون بأنّ الحرف والصّوت قائمان بالله تعالى، لأنّه لا ضرر عندهم من قيام بعض الحوادث بذات الله تعالى؟!

ويظهر للعاقل أنّ مذهب المعتزلة أقرب إلى الحقّ من مذهب المجسّمة، فمذهب المجسّمة مذهب رديء يلزم عنه لوازم كثيرة فاسدة، كالتّجسيم والحدّ وغير ذلك، ممّا ليس هذا موضع تفصيله.

وأمّا أهل السّنة فقد قالوا بأنّ الله متكلّم بمعنيين، الأوّل: أنّ هناك صفة قائمة بالله تعالى ليست بحرف ولا بصوت قائمة به تعالى، وهي الكلام النّفسيّ، وبها يسمّى متكلّما، على ما سبق تقريره، والمعنى الثّاني: أنّه تعالى يُوجِدُ ألفاظا وكلماتٍ تصدر ابتداء بتخليقه وإحداثه لها، وتنسب إليه تعالى، وبها يسمّى متكلّما لدلالتها على بعض مُتَعَلَّقات كلامه النفسي.

فأهل السّنة يكونون بهذا قد أخذوا من كلّ مذهب مَحاسِنَهُ وردّوا باطله، ولا يكون مذهبهم مجرد تلفيق، لأنهم قالوا بما لم يقل به لا المعتزلة ولا المجسمة، وهو الكلام النفسي، بل يكونون بهذا القول متبعين لما أداهم إليه نظرهم واجتهادهم. ولهذا فإنّنا قلنا أنّ مقصودنا بالتمثيل بكلام الإنسان النّفسيّ إنّما هو الردّ على الطّوائف

المذ ـو   وبرهانا لـهم على وجود الكلام النّفسيّ في الشّاهد، فكيف تمنعون وجوده في الـ ـ   ومع هذا فنحن لا نُثْبِتُهُ للغائب إلاّ على وجه لائق بجلالـه وعظمته سبحانه.

وقد بيّن الإمام السّنوسيّ هذا المعنى في شرحه على عقيدته المسمّاة بأمّ البراهين فقال:

كلام اللـه تعالى القائم بذاته هو صفة أزليّ ليس بحرف ولا صوت ولا يقبل العدم، وما في معناه من السّكوت ولا التبعيض ولا التقديم ولا التأخير. ثمّ هو مع وحدته متعلّق، أي دالّ أزلا وأبدا على جميع معلوماته التي لا نهاية لـها، وهو الذي عبّر عنه بالنّظم المعجز المسمّى أيضا بكلام اللـه تعالى حقيقة لغويّة، لوجود كلامه عزّ وجلّ فيه بحسب الدّلالة لا بالحلول، ويسمّيان قرآنا أيضا. وكنه هذه الصّفة وسائر صفاته تعالى محجوب عن العقل كذاته جلّ وعزّ، فليس لأحد أن يخوض في الكنه بعد معرفة ما يجب لذاته تعالى ولصفاته. وما يوجد في كتب علماء الكلام من التمثيل بالكلام النّفسيّ في الشّاهد عند ردّهم على المعتزلة القائلين بانحصار الكلام في الحروف والأصوات، لا يفهم منه تشبيه كلامه جلّ وعزّ بكلامنا النّفسيّ في الكنه تعالى وجلّ عن أن يكون لـه شريك في ذاته أو صفاته أو أفعالـه، وكيف يتوهّم أنّ كلامه تعالى مماثل لكلامنا النّفسيّ، وكلامنا النّفسيّ أعراض حادثة يوجد فيها التقديم والتأخير وطروّ البعض بعد عدم البعض الذي يتقدّمه، ويترتّب وينعدم بحسب وجود جميع ذلك في الكلام اللّفظيّ، فمن توهّم هذا في كلامه تعالى فليس بينه وبين الحشويّة ونحوهم من المبتدعة القائلين بأنّ كلامه تعالى حروف وأصوات، فَرْقٌ. وإنّما مقصد العلماء بذكر الكلام النّفسيّ في الشّاهد النّقض على المعتزلة[1] في حصرهم الكلام في الحروف والأصوات، فقيل لـهم: ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النّفسيّ فإنّه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت، فقيل لـهم: ينتقض حصركم ذلك بكلامنا النّفسيّ فإنّه كلام حقيقة وليس بحرف ولا صوت، وإذا صحّ ذلك فكلام مولانا أيضا كلام ليس بحرف ولا صوت،

(١) وكذلك فهو نقض على المجسمة كما ذكرنا سابقا.

فَلَمْ يَقَعِ الاشتراكُ بينهما إلاّ في هذه الصّفة السّلبيّة، وهي أنّ كلام مولانا جلّ وعزّ ليس بحرف ولا صوت، كما أنّ كلامنا النّفسيّ ليس بحرف ولا صوت. أمّا الحقيقة فمباينة للحقيقة كلّ المباينة. فاعرف هذا فقد زلّت هنا أقدام لم تُؤَيَّدْ بنورٍ من الملك العلاّم. اهـ.

وهذا الكلام في غاية التّحقيق، فافهمه جيّدا ولا تهمله.

وبما مضى من الكلام تقرّر عندنا أنّ الله تعالى موصوف بصفة الكلام، وأنّ كلامه تعالى نفسيّ أزليّ ليس هو بصوت ولا بحرف ولا كحديث النّفس المتصوّر عند الإنسان، وأنّ القرآن لفظ يطلق على أمرين: على الكلام النّفسيّ المذكور سابقا، وعلى الكلام المنزّل على سيّدنا محمّد ﷺ.

واعلم أنّ القضيّة الأخيرة، وهي أنّ القرآن لفظ مشترك على أمور، هي قضيّة في غاية الأهميّة، ومن يغفل عنها يقع في أغلاط كثيرة. ولأهميّتها سنذكر كلاما عليها فيه بعض التفصيل لها وما يرتبط بها.

القرآن قد يطلق على المقروء، وقد يطلق على القراءة التي هي حروف وأصوات ودلالات عبارات، ومنه قول النّبيّ ﷺ "ما أذن الله لشيء إذنه لنبيّ حسن الترنّم بالقرآن" أي القراءة. ومنه قول الشّاعر:

ضحّوا بأشمطَ عنوانُ السُّجُوْدِ بِهِ   يقطّعُ اللّيْلَ تَسْبيْحاً وقُرآنا

أي قراءة، وذلك كما قد تطلق العرب اسم الكلام على المعنى تارة، وعلى العبارات أخرى، ولذلك يقولون كلام حسن صحيح، إذا كان المعنى مستقيما، وإن كانت العبارة غير مستقيمة، بأن كانت ركيكة أو ملحونة أو مخبّطة. وقد يطلقونه على العبارة عند كونها معبّرة صحيحة وإن كان المعنى في نفسه فاسدا لا حاصل له.

فلمّا وقع الاشتراك في الاسم ارتفع التوارد بالنّفي والإثبات على مورد واحد، فإنّ ما أثبتوه معجزة لا نثبت له القدم، وما أثبتنا له القدم لا يثبتونه معجزة. وما أوردوه من الظّواهر في مَعْرِضِ إثباتِ الحَدَثِ والأوليّة، فهي أمور ظنّيّة غير يقينيّة. كيف تكون يقينيّة

وإن قوله تعالى: ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ يحتمل أن يكون معناه الوعظ والتذكير الخارج عن القرآن، وهو الأقرب. فإنّ القرآن لم يحدث عندهم لعبا وضحكا، بل مخافة وإشداها. ثمّ إنّ القول بموجب الآية متّجه لا محالة، فإنّها دلّت على الضّحك واللّعب عند ورود الذّكر الحادث، وليس فيها دلالة على حدث كل ما يرد من الأذكار، فلا يلزم أن يكون القرآن حادثا. ثمّ إنّ المراد إنّما هو العبارات والدّلالات دون المدلولات، كما حقّقناه. قال ابن عطيّة في تفسيره: وقوله ﴿ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾، قالت فرقة: المراد منها ما ينزّل من القرآن ومعناه، ﴿ مُّحْدَثٍ ﴾ نزوله وإتيانه إيّاهم، لا هو في نفسه، وقالت فرقة: المراد بالذّكر أقوال النّبيّ ﷺ في أمر الشّريعة ووعظه وتذكيره، فهو محدث على الحقيقة، وجعله من ربّه من حيث إنّ النّبيّ ﷺ لا ينطق عن الهوى، ولا يقول إلاّ ما هو من عند الله، وقالت فرقة: الذّكر الرّسول نفسه، واحتجّت بقوله تعالى: ﴿ قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَّسُولاً يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ ﴾ فهو محدث على الحقيقة ويكون قوله :﴿ ٱسْتَمَعُوهُ ﴾ بمعنى استمعوا إليه، وقوله تعالى: :﴿ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ جملة في موضع الحال أي استماعهم في حال لعب فهو غير نافع ولا واصل النّفس. اهـ.

وقال البروسويّ في روح البيان: ﴿ مُّحْدَثٍ ﴾ بالجرّ صفة لذكر، أي محدث تنزيله بحسب اقتضاء الحكمة لتكرّره على أسماعهم للتّنبيه كي يتّعظوا، فالمحدث تنزيله في كلّ وقت على حسب المصالح وقَدْرِ الحاجَةِ لا الكلام الذي هو صفة قديمة أزليّة، وأيضا الموصوف بالإتيان وبأنّه ذكر هو المركّب من الحروف والأصوات، وحدوثه ممّا لا نزاع فيه. اهـ.

ومال الإمام الطّبريّ في تفسيره إلى هذا المعنى فقال في تأويل قوله تعالى:﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ﴾ يقول تعالى ذكره: ما يحدث الله من تنزيل شيء من هذا القرآن للنّاس ويذكّرهم به ويعظهم إلاّ استمعوه وهم يلعبون لاهية قلوبهم. وبنحو الذي قلنا في تأويل ذلك قال أهل التأويل. اهـ.

فإنك تراه جعل المحدَثَ صفة للتنزيل نفسه. وتنزيل القرآن محدث كما هو معلوم.

مسألة:

لّما ثبت أنّ كلام الله تعالى هو صفة نفسيّة تتعلّق بكلّ ما يتعلّق به العلم من المتعلّقات، ولكنّ تعلّق العلم يكون تعلّقا هو كشف، وأمّا تعلّق الكلام فإنّه يكون بيانا لما كشف عنه العلم. فكلام الله تعالى لا حدّ له من حيث إنّه متعلّق بما لا حدّ له، وهو نفس ما يتعلّق به العلم.

ومع ذلك نقول إنّ كلامه تعالى واحد بالذّات لا يتعدّد ولا يتكثّر، وذلك لا يخالف فيه مخالف إذا فهم ما سبق أن وضّحناه فيما يتعلّق بكلام الله. ولا يفهم التكثّر إلاّ بالتركيب، وكلام الله النّفسيّ الذي هو صفة له، لا يمكن تعقّل تكثّرها وتعدّدها لأنها أصلا غير مركّبة ولاستحالة التركيب على الله تعالى وعلى صفاته.

ولكن قد يتوهّم البعض أنّ كلام الله تعالى بما أنّه يوصف كما سبق بأنّه لا نهاية له، فهو يوصف بالكثرة العدديّة وهذا محض توهّم باطل. لأنّ الصّفة القائمة بالذّات لا توصف بالكثرة ولا بالقلّة، ولكن الموصوف بذلك هو تعلّقاتها، أي يقال إنّ تعلّقات الكلام كثيرة، وأمّا الكلمات اللّفظيّة التي أنزلها الله تعالى على رسله على هيئة كتب أو غير ذلك، فهذه لا يقال فيها إنّها صِفَةٌ مِنْ صِفَاتِ اللهِ، بَلْ هِيَ فِعْلٌ من أفعاله، وكلّ أفعاله حادثة، والله تعالى لا يتّصف بأفعاله، وإنّما هذه تنسب إليه لصدورها منه بلا واسطة بالإرادة والقصد، وأفعال الله تعالى هي مفعولاته، ومفعولاته تعالى كلها مخلوقة حادثة لها بداية ولها نهاية، ومحدودة إلى غير ذلك من صفات الحادث.

وكلام الله تعالى الذي هو صفته لا يتّصف بشيء من ذلك. ونحن قد بيّنّا فيما سبق أنّ كلام الله تعالى يطلق على أمرين، الأوّل: الصّفة القائمة بذاته تعالى، والثّاني: هو اللّفظ المنزّل منه تعالى على رسله، وهذا مع أنّه حادث ومخلوق، إلاّ أنّه يقال عنه أنّه كلام الله على هذه الجهة، وذلك من حيث هو دالّ على كلام الله تعالى، أي على

بعض متعلّقات كلام الله تعالى الواحد بذاته، المتعدّدة إضافاته وتعلّقاته. ولا يقال إنه كلام الله تعالى على معنى أنه قائم في ذاته جلَّ وعزَّ.

فالذي أنزله الله تعالى على سيدنا محمّد عليه الصّلاة والسّلام عبارة عن كلامه تعالى، ويدلّنا على بعض متعلّقات كلامه، ويسمّى القرآن، والذّكر والفرقان، فهو معبّر عنه كلام الله تعالى الواحد بذاته غير المتعدّد ولا المتكثّر، ولكنّه يدلّنا في الوقت نفسه على بعض متعلّقات هذه الصّفة، ولا يجوز أن يكون دالاّ على جميع متعلّقات كلامه النّفسيّ، فهذا باطل وغير لازم، لأنّ المنزل على سيّدنا محمّد ﷺ ليس هو نفس الصّفة النّفسيّة حتّى يقال إنّه يجب أن يكون دالاّ على جميع المتعلّقات، بل هو معبّر عنها، ودالّ على بعض متعلّقاتها، فقد بيّنّا أنّ متعلّقات كلام الله النّفسيّ لا متناهية، لأنّها هي نفسها متعلّقات علمه تعالى، وهذه غير متناهية. ونحن نجزم أنّ متعلّقات أيّ مدلولات الكتاب المنزل على سيّدنا محمّد محدودة، وهي ليست دالّة قطعا على جميع معلومات الله تعالى. فوجب إذن ألاّ يكون ما أنزله الله على نبيّه عليه السّلام هو نفس الصّفة لاستحالة ذلك. بل هو أمور أوجدها الله دالّةً للبشر على بعض مُتَعَلَّقاتِ كلامه الأزليّ.

وكذلك يقال فيما أنزله الله تعالى على أنبيائه عليهم السّلام مثل موسى وعيسى، فما أنزل على موسى يسمّى توراة، وأنزله الله تعالى باللّغة العبريّة، وهو معبّر عن كلام الله النّفسيّ ودالّ على بعض متعلّقاته. وكذلك الإنجيل الذي أنزله الله تعالى على عيسى عليه السّلام فهو معبّر عن كلام الله تعالى النّفسيّ ودالّ على بعض متعلّقات كلام الله تعالى الأزليّ. فكلّ هذه الكتب يقال عنها أنّها معبّرة عن كلام الله كلام الله تعالى النّفسيّ الأزليّ لأنّه واحد بالذّات لا يتعدّد، فلو قلنا إنّ ما يعبّر عنه القرآن غير ما يعبّر عنه الإنجيل، وكلّ منهما معبّر عن صفة الكلام القائمة بالله تعالى، أي القائمة بذات الله تعالى، للزم أن تكون الصّفة القائمة بذاته تعالى متكثّرة متعدّدة ومركّبة من أجزاء، وكلّ هذا باطل، لأنّ ما كان كذلك فهو حادث ولا شكّ، والحادث لا يقوم بذات القديم.

ولكنّا نقول إنّ كلّ الكتب معبّرة عن الصّفة الواحدة بالذّات القائمة بالذّات، ودالّة لنا على بعض ما تتعلّق به هذه الصّفة من المتعلّقات.

ومعلوم أنّه لا يُنْكَرُ توحّد الصّفة وتكثّر التعلّقات، كما قلنا في القدرة والعلم مثلا، فعلم الله تعالى واحد بالذّات ولكنّه متعلّق بما لا يتناهى من المتعلّقات، وهذا المعنى الذي وضّحناه هنا، هو الذي يريده أهل الحقّ بقولهم إنّ كلام الله تعالى واحد قائم بذاته تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف، فإن عبّر عنها بالعربيّة فقرآن، وبالسّريانيّة فزبور، وباليونانيّة فإنجيل، وبالعبرانيّة فتوراة، والاختلاف إنّما هو في العبارات دون المسمّى. والله أعلم[1].

وقد فهم بعض المجسّمة هذه العبارة بمعنى غير ما وضّحناه، فشنّعوا على أهل الحقّ. فقالوا: إنّ هذا يلزم منه أن يكون ما نفهمه من القرآن هو نفس ما نفهمه من الإنجيل والتّوراة وغيره من الكتب المنزلة على الرّسل. كذا قالوا. وشنّعوا بمثل هذا الكلام السّاذج على أهل السّنة، وأمّا نحن فما وضّحناه من معنى عبارة أهل الحقّ هو ردُّنا على هؤلاء، ثمّ نَدَعُهُمْ بعد ذلك في جهلهم يعمهون. ولو كانوا من المنصفين لعلموا علم اليقين أنّ ما نسبوه إلى أهل السّنة ليس هو مرادهم، لظهور بطلانه، إذ يلزم من ذلك أن لا يكون في الشّرائع ناسخ ومنسوخ، إذ لا معنى للنّسخ إلاّ التبديل، وإذا ثبت التماثل فلا تبديل فلا نسخ إذن. وغير ذلك من اللّوازم. ولكنّ هؤلاء المجسّمة تجرّءوا على الكذب على أهل السّنة، يدفعهم إلى ذلك جهلهم بكثير من الأمور.

(١) حاشية الملاّ أحمد على السّعد ص ١٢١.

الإرادة

من الصفات التي يتصف بها الله جل شأنه الإرادة، والإرادة عند أهل الحق من صفات الذات لا من صفات الفعل، فهي ليست حادثة في ذات الله كما يزعم المجسمة ولا في مخلوقاته كما يزعم الشيعة، ولا كائنة لا في محل كما يزعم بعض المعتزلة.

والله سبحانه مختار على الحقيقة، وحقيقة المختار هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك الفعل، فصدور الفعل تابع لاختياره ومشيئته وليس مترتبا على مجرد علمه، وليس المختار هو مجرد من يصدر عنه الفعل، لأن كثيرا من الجمادات تصدر عنها أفعال، ولكن لا يطلق عليها أنها مختارة اتفاقا بيننا وبين من يخالفنا. ولكن المختار هو الذي يصدر عنه الفعل تابعا لإرادته.

وقد اكتفى البعض في المختار أن يصدر عنه الفعل تابعا لمجرد علمه، ولكن لا يخفى أن هذا المعنى بعيد عن اللغة والعقل، فلا مدخلية للعلم في الفعل، إلا على أساس الشرط، ولا مدخلية للعلم في الاختيار إلا على أساس الشرط أيضا، والشرط غير المشروط، فالاختيار مترتب على الإرادة، المترتبة على العلم، فالاختيار ليس مترتبا على مجرد العلم.

وأما القدرة فهي مصدر قريب للفعل، فقد يتصور العلم بلا إرادة، وتتصور الإرادة بلا قدرة، وأما القدرة فلا تتصور إلا مع إرادة، وكذلك الإرادة لا تتصور إلا مع العلم، فلا قادر إلا مريد، ولا مريد إلا عالم، فالعلم شرط عقلي للمريد، والإرادة شرط عقلي للقادر. فهذه الصفات الثلاث مترتبة عند العقل على مذهب أهل السنة.

وأما عند الشيعة، فقد جعلوا الإرادة عين الفعل، وهذا المذهب باطل كما سنبينه، واستعاضوا عن الإرادة بمجرد العلم.

قال القاضي القمي[1]: "وبالجملة هذا الميل وذلك القصد في المخلوق عبارة عن الضمير وخطور المقصود بالبال والتفكر لحصوله في المآل، وأما في الله سبحانه، فليست الإرادة بِهِمَّةٍ ولا المشيَّة بالميل إلى المقصود، بل الأولى عبارة عن نفس وجود الأشياء عنه مرادا، والثانية عبارة عن نفس صدورها عنه سبحانه من حيث لا ينافيه."

وقال في موضع آخر[2]: "إن إرادة الله هي إحداثه الطبيعة، لأنها مظهر الإرادة" ثم قال: "فإرادة الله هي إيجاده الطبيعة الممسكة لنظام العالم".

ومذهبهم في الإرادة وأنها فعل، مبنيٌّ على أنَّ الكافي في صدور الأفعال عن الله تعالى هو العلم مع القدرة، وهو راجع في التحقيق إلى أن الكافي في صدورها هو مجرد العلم، وهو عين مذهب الفلاسفة أو قريب منه، لأنهم يقولون إنَّ القدرة ليست إلا عين الذات. ومن الظاهر للمتأمل أن قولنا "الله مريد"، لا يمكن رجوعه إلى نفس معنى "الله فاعل"، بل إننا في الحقيقة نتعقل كون الله تعالى مريدا من دون الالتفات إلى صدور الفعل، ولكن على مذهبهم، فإننا لا يمكن أن نثبت الله تعالى مريدا أو متصفا بالإرادة إلا بعد صُدور الفعل عنه تعالى.

ولإرجاعهم مفهومَ الإرادة إلى العلم في حقيقة المذهب، صرح بعضهم بأن الإرادة هي العلم بالنظام الأحسن[3]، ومعلوم أن هذا القول لا دليل عليه، فلا يجوز إرجاع الإرادة إلى العلم ولا العلم إلى الإرادة.

وعلى كل حال، فإن الذين قالوا الإرادة هي العلم بالنظام الأحسن، يلزم عندهم إرجاع الإرادة إلى العلم، وبناء على ذلك يلزم نفي الإرادة كصفة خاصة، وهذا هو

(١) شرح توحيد الصدوق (١/ ١٥١)، القاضي سعيد بن محمد القمي (١٠٤٩-١١٠٧هـ)، طباعة مؤسسة الطباعة والنشر -إيران- تصحيح وتعليق د. نجفقلي حبيبي.

(٢) شرح توحيد الصدوق، (٢/ ٥٠٦).

(٣) راجع نهاية الحكمة ص٢٩٩ للطباطبائي حيث أشار إلى هذا القول وردَّه.

معنى إرجاعها إلى صفة العلم، ويلزم بناء على ذلك أن تكون الإرادة التي هي العلم بالنظام الأحسن قديمةً. ولهذا تراهم جميعا يميلون إلى القول بقدم العالم، وذلك لأن العلم بالنظام الأحسن كافٍ عندهم في صدور العالم عن الذات الواجب الوجود، وبعضهم يصرح بذلك.

وأما القائلون بأن الإرادة هي عين الفعل، فعندهم أن الإرادة ليست صفة بل فعل من الأفعال، وهي لا بدَّ -بناء على ذلك - أن تكون حادثة، ويلزم على مذهبهم أيضا أن الإرادة ليست صفة لله تعالى بل هي فعله، وهذا في الحقيقة نفيٌ للإرادة التي هي صفة.

وأما بعض من قال بمذهب التجسيم، كابن تيمية، فهو ينفي الإرادة القديمة التي هي صفة قائمة بالله تعالى، ويثبت إرادات متجددة وحادثة في ذات الله تعالى واحدة بعد الأخرى، وقد بينتُ مذهَبَهُ في كتاب (الكاشف الصغير)، وقلت هناك[1]: "وهكذا يقول بالنسبة للقدرة، والإرادة، وذلك لأن الله تعالى عند ابن تيمية فاعل على الدوام بالإرادة والقدرة، وفعله قائم بنفسه، وفعله غير مفعوله، ففعله القائم بنفسه عبارة عن صفة حادثة يتصف الله بها، لأن الأمر الحادث لا بدَّ لوجوده من سبب حادث، وهذا السبب هو القدرة والإرادة الحادثتان، وهذا هو ما يقصده ابن تيمية بصفات الأفعال الاختيارية القائمة بذاته تعالى، وجنس هذه الأفعال قديم عند ابن تيمية، والأفراد أي الإرادات والقُدَرُ المتجددة المعينة حادثة بلا شك، فهي عنده قديمة بالنوع والجنس، حادثة بالشخص والآحاد."

ومذهب ابن تيمية هذا مشكل، لأنه يقوم بناء على التسليم بقيام الحوادث في ذات الله تعالى، وتجويز كون الذات الإلهية منفعلة ومتأثرة، وإلا فكيف يقوم بها إرادات حادثة وأفعال حادثة. ومبني أيضا على تجويز التسلسل، بل على القول بأن التسلسل في

---

(١) الكاشف الصغير، ص٢٩٣.

القِدَم واجب لله تعالى، لأن هذا هو الشكل الوحيد الذي يظهر به كمال الله تعالى. وكل هذه المباني التي يقول بها ابن تيمية ضعيفة كما ترى، وفاسدة، ولا دليل عليها ولا برهان إلا مجرد الادعاء.

وأما المعتزلة، فقد اختلفوا في حقيقة الإرادة، وقد لَخَّصَ خِلافَهُمْ أحمد بن يحيى المرتضى، قال[1]: " مسألة

أبو عليّ: وهو تعالى مريد على الحقيقة

البلخيُّ والنَّظَّامُ: بل إرادته أمره أو فعله وهو عالم به."

ثم قال[2]: "المعتزلةُ: ومريدٌ بإرادةٍ مُحْدَثَةٌ"

ثم قال[3]: "المعتزلةُ: وإرادتُه مَوْجُودَةٌ لا في مَحَلٌ".

هكذا وضح المرتضى مذاهب المعتزلة، فإرادة الله عند البلخي والنظام أمره أو علمه، وهذا يعني أنهما يُرجعان الإرادة إلى غيرها من الصفات، مما يستلزم كما قلنا نفيَ الإرادة كصفة. ثم يقولون إن الله إذا أمر أو فعل فإنه يكون عالما بذلك، وهذا القدر من القول صحيح، ولكنه يستلزم عندهما رجوعَ الإرادة إلى الفعل أو الأمر المشروطين بالعلم، فليست الإرادة صفة متميزة عن العلم والفعل والأمر إذن.

وأما أبو هاشم فظاهر مذهبه على ما وضحه المرتضى موافق لأهل السنة، ولكن الحقيقة غير ذلك كما سنرى.

والمعتزلة كلهم قالوا بأن الإرادة محدثة، وهذا عندهم صحيح مطلقاً، وعلى جميع الأقوال، سواء أرجعوها إلى الفعل أو الأمر أو حتى على رأي أبي هاشم.

---

(١) كتاب القلائد، ص٩٢، أحمد بن يحيى المرتضى المعتزلي (٧٧٥-٨٤٠هـ)، طبعة دار المشرق، تحقيق ألبير نصري نادر/ ١٩٨٥م.

(٢) المرجع السابق،ص٩٣.

(٣) المرجع السابق،ص٩٣.

وقد فصل العجالي المعتزلي في مذاهبهم، فذكر أن أبا الهذيل والنظام والجاحظ وأبا القاسم البلخي أرجعوا معنى الإرادة في الشاهد والغائب إلى نفس معنى الداعي أو الصارف، يعني الداعي والصارف إلى الفعل، ثم قال[1]: "وذلك في الشاهد هو العلم أو الاعتقاد أو الظن لاشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة إما راجعة إلى الفاعل أو إلى غيره، ولما استحال في حق الله تعالى الاعتقاد والظن لم يكن الداعي في حقه والصارف إلا العلم باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة إلى غيره."

ومعنى قولهم هذا، أنهم لما لم يعقلوا للإرادة معنى في الشاهد إلا ما ذكروه، لزمهم النظر فيما يجوز نسبته من هذه المعاني إلى الله تعالى، فلم يجدوا إلا العلم لأنه قديم، ولا يستلزم النقص بخلاف غيره. وأصل نظرهم مبني على أن الإرادة هي عين الداعي.

وبقليل من التأمل، نجد أن رأي هؤلاء متوافق مع قول من قال من الشيعة إن الإرادة هي العلم بالنظام الأحسن. فالمعتزلة عبروا بعلم الله باشتمال الفعل على المصلحة أو المفسدة، والشيعة عبروا بعلم الله بالنظام الأحسن.

ثم قال العجالي[2]: "وأما شيخنا أبو الحسين رحمه الله، فإنه سلم كون الإرادة زائدة على الداعي في الشاهد دون الغائب، وذهب أبو علي وأبو هاشم وقاضي القضاة وجمهور أهل السنة إلى إثبات صفة له تعالى زائدة على الداعي والصارف."

وهذا التفصيل في مَنْ خالَفَ حَصْرَ الإرادة في الداعي، فبعض هؤلاء قالوا الإرادة زائدة على الداعي في الشاهد دون الغائب، والبعض قالوا: بل هي زائدة على الداعي شاهدا وغائبا، وبناء على ذلك أثبتوا لله تعالى صفة زائدة على الداعي سموها الإرادة، قال العجالي مفصلا مذاهبهم في حقيقة معنى هذا الزائد[3]: "ثم إنهم بعد

(١) راجع الكامل في الاستقصاء ص٢٨٤، للعجالي المعتزلي، طباعة وزارة الأوقاف في جمهورية مصر العربية، تحقيق د.السيد محمد الشاهد ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

(٢) الكامل في الاستقصاء، للعجالي، ص ٢٨٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٨٤.

اتفاقهم في هذا الأمر الزائد اختلفوا في كيفيته، فذهب بعضهم إلى أنه تعالى مريد لذاته، وهو النجار، وذهب بعضهم إلى أنه مريد بإرادة قديمة وهو الأشعري، وذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أنه تتجدد له صفة مريدية لم تكن له من قبل، ثم إنَّ لهم أصلا آخر وهو أن الصفة المتجددة لا تثبت إلا لمعنى، كما سبق تقريره في مسألة الأكوان، وبينا في تلك المسألة بطلانه، فيقولون لأجل ذلك: إن هذه الصفة لا تثبت إلا لمعنى ويسمون هذا المعنى إرادة، ويقولون بأن تلك الإرادة توجد فينا."

وهذا النص يوضح لنا بعض تفاصيل مذاهب المعتزلة، وقد أحببت أن أورده هنا حتى لا يختلط الفهم عند القارئ، فيعتقد أن أبا هاشم موافق لأهل السنة مطلقا، لأنَّ تحقيقَ مذهبه كما رأينا هو أن هذه المريدية الزائدة على الداعي متجددة ولا تثبت لله تعالى إلا بسبب معنى أي صفة، وهذا المعنى موجود فينا. وكم كنا نتمنى أن يحصل التوافق التام.

وأما مذهب الأشعري، فصحيح أنه قائل بأن صفة الإرادة قديمة، ولكن قد يتخيل البعض هنا أن المقصود بذلك هو كون الإرادة زائدة على الذات في الوجود زيادة حقيقية، وهو غير صحيح، ولا حقيقة قول الأشعري، بل الزيادة كما حققها علماء الأشاعرة إنما هي في الذهن، وأما في الخارج، فهو وجود واحد، لا تكثر فيه، ولذلك لا يقال إن الصفات غير الذات عنده، ولو كانت زائدة زيادة حقيقية، لما منع ذلك.

الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية:

بقي علينا أن نوضح أمرا ذكره بعض الناس في مقام الإرادة، وهو تقسيم الإرادة إلى إرادة شرعية وإرادة كونية، أو تكوينية، وقد وجدت هذا التقسيم عند فريقين، الأول هم ابن تيمية وأتباعه، والثاني بعض الشيعة. وسوف نذكر خلاصة ذلك فيما يلي:

قال ابن ثيمين[1] : "الإرادة تنقسم إلى قسمين:

إرادة كونية: وهذه الإرادة مرادفة تماما للمشيئة، فأراد فيها بمعنى شاء، وهذه الإرادة تتعلق فيما يحبه الله وفيما لا يحبه...

هذه الإرادة يلزم فيها وقوع المراد، يعني أن ما أراده الله فلا بد أن يقع ولا يمكن أن يتخلف.

وإرادة شرعية: وهي تختص بما يحبه الله، فلا يريد الله الكفر بالإرادة الشرعية ولا الفسق، ولا يلزم فيها وقوع المراد بمعنى أن الله يريد شيئا ولا يقع، فهو سبحانه يريد من الخلق أن يعبدوه فلا يلزم وقوع هذا المراد."

ثم قال: "إذاً الإرادة الشرعية مرادفة للمحبة والكونية مرادفة للمشيئة."

هذا هو خلاصة ما ذكره في هذا الموضوع، وعند التأمل فيه نعلم أنه أقام هذا الفرق على ما يلي:

١. وجود فرق بين الإرادة والمشيئة.

٢. جواز حلول الحوادث في ذات الله تعالى.

٣. كون الإرادة مرادفة للأمر (المحبة الشرعية) أو جزء منه.

وهذه المباني وافق هؤلاء في بعضها المعتزلة كالعلاقة القائمة بين الإرادة والأمر، فما أمر الله تعالى به فقد أرادَهُ، وما نهى عنه فلم يُرِدْهُ. هكذا يقول المعتزلة أيضا، ولكن هؤلاء يضيفون: إن ما أمر الله به فقد أحبه الله وأراده، وهو معنى قوله "إن الإرادة الشرعية مرادفة للمحبة".

(١) المحاضرات السَّنية في شرح العقيدة الواسطية، (١/ ١٧٤) طبعة مكتبة طبرية.

ومن الأمثلة التي استجلبوها[1] على الإرادة الشرعية قوله تعالى ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾[2]، ومن الأمثلة على الإرادة الكونية[3] قوله تعالى ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾[4].

وهذا التقسيم أصلا مأخوذ من ابن تيمية، كما هو معلوم.

إننا عندما نتدبر النصوص التي اعتمد عليها هؤلاء في قسمتهم وقولهم بإرادة شرعية وإرادة تكوينية، فإننا نخلص إلى أن فهمهم للنصوص لم يكن صحيحا مطلقا. وبيان هذا كما يلي: إنهم يستدلون على الإرادة الشرعية وهي أساسا محل الخلاف معهم، فلا خلاف في الإرادة التكوينية، بل عندنا كل إرادة فهي تكوينية فلا خلاف في الإرادة التكوينية، وبعبارة أدق كل إرادة تقتضي التخصيص، وتحقيقاً فالإرادَةُ التي هي صفة لله تعالى تقتضي تخصيص كل أمر موجود على ما هو عليه، فهذا هو ما نقول نحن به، فالإرادة واحدة وقديمة ومتعلقة تنجيزا بكل الموجودات، وأما الإرادة التشريعية، فهي محل خلافنا معهم. فالإرادة التشريعية أو الشرعية إذا قصدوا منها أن الله تعالى أَنْزَلَ الشَّرِيْعَةَ كما شاء، فهذه الإرادة هي عين الإرادة التكوينية، وليست قسما آخر ولا نوعا آخر للإرادة، كما هو ظاهر. وإذا قصدوا منها طلب الشارع من المكلف فعلا معينا، فهذا الطلب ليس هو عين حقيقة الإرادة، بل هو طلب، وأمرٌ، لا إرادة، فليس هو نوعا ثانيا من الإرادة، بل هو معنى آخر غير الإرادة. ولكن الإشكال الذي وقعوا فيه، أن الله تعالى عبر عن أمره بالنص التشريعي التابع وجوده للإرادة، فالأمر من حيث هو نصٌّ، فهو تابع في وجوده للإرادة، وأما مدلوله، فهو معنى الطلب والأمر لا الإرادة. فهم خلطوا بين هذين الأمرين.

(1) راجع المحاضرات السنية لابن عثيمين (1/ 171).
(2) المائدة:1.
(3) المحاضرات السنية لابن عثيمين(1/ 169).
(4) البقرة:253.

فلنعد مرة أخرى إلى كيفية استنباطهم لمفهوم الإرادة الشرعية لنرى هل هو صحيح أو لا.

لقد اعتمد هؤلاء على نحو قول الله تعالى﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾، فقالوا إن الإرادة تعلقت هنا بالحكم والحكم هنا هو الشرع فصارت الإرادة تشريعية، ولما لم تكن الأوامر الشرعية يلتزم بها الناس فقد قالوا، إن الإرادة الشرعية لا يلزم منها وقوع المراد، فحكموا بتخلف المراد عن الإرادة الشرعية.

ولكن هل هذا الفهم صحيح؟! إنه لا يكون صحيحا إلا إذا قلنا إن الإرادة الشرعية تعلقت بأن يلتزم جميع الناس بالأوامر والنواهي، وهذا غير صحيح.

فمعنى الآية ليس كما اعتقد هؤلاء، بل التحقيق في معناها إنما هو ما يلي:

إن الله أراد إنزال هذا الحكم، وقد تَمَّ هذا، فهو جل شأنه أنزل كافة الأحكام الشرعية، ولم يتخلف أي حكم أراد الله تعالى إنزاله إلى الناس، بل كل ما أراد الله تعالى إنزاله من الأحكام، فقد تم له ما يريد تماما، فلا تخلف مطلقا. فالشريعة تابعة لإرادة الله تعالى، وهو قول أهل السنة.

ولكن هل هذا المفهوم من الآية فعلا، أي أَنَّ الله تعالى أراد أنْ يلتزم الناس جميعا بأحكامه، أم المفهوم منها أن الله تعالى أمر الناس جميعا بأحكامه، وأَمْرُهُ يستلزم رضاه بتعَلُّقِ الأحكام بالناس، ولكن أمره جل شأنه لا يستلزم مطلقا أن إرادته تعلقت بتنفيذ الناس جميع أحكامه، بل لا يوجد دليل مطلقا من الآية يدل على ذلك، حتى يقال بعد ذلك إن إرادته الشرعية قد لا يلزم منها وقوع المراد.

بل التحقيق أن إرادته الشرعية، معناها إرادة التشريع، ومجرد القول بتعلق إرادة الله تعالى بالتشريع يستلزم قطعا وقوع وحصول التشريع، ولا يمكن بوجه من الوجوه عدم وقوع ما تعلقت به إرادته، جل شأنه. لأن ما تعلقت به إرادة الله تعالى هنا إنما هو

إنزال التشريع نفسه، وهذا قد حصل، ولم يتخلف أبدا عن إرادة الله تعالى. ولم تتعلق إرادته بأن يلتزم الناسُ جميعا بأوامره.

وعلى ذلك فقولهم بأن إرادة الله الشرعية لا تستلزم وقوع ما تعلقت به، مجرد وهم وغلط محض، لا نتابعهم نحن عليه، لما ينبني عليه من فهم غالط للآيات الكريمة، ولما يترتب عليه من تنويع للإرادة إلى شرعية وكونية، وما يستلزم ذلك من تخصيص كل نوع بأحكام خاصة، وما ينبني عليه من القول بأن الإرادة معناها المحبة، وكل هذه الأصول باطلة، لا شك في بطلانها، وفي هذا التحليل على اختصاره كفاية.

وقد استقرأت جميع المواضع القرآنية التي تكلمت على الإرادة وبحثت في ما تعلقت به، فوجدته واقعا بلا أدنى تخلف، فعلمت علما ثانيا بالاستقراء ما علمته أولا بالنظر العقلي والقواعد القطعية، الدالة على عدم جواز تخصيص صفات الله تعالى وعدم وقوع ما تعلقت به صفاته من متعلقات.

وأما الشيعة فقد ذكروا الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية، وذلك في معرض إثبات عصمة أهل البيت، يريدون أن يتوسلوا بإثباتهم ذلك إلى إثبات عصمة الأئمة، ولا يسلم لهم لا هذا ولا ذاك.

وممن صرح منهم بذلك الشيخ جعفر السبحاني فقد قال[1]: "إن انقسام إرادته إلى القسمين المذكورين، من الانقسامات الواضحة، ومجمل القول فيهما أنه إذا تعلقت إرادته سبحانه على إيجاد شيء وتكوينه في صحيفة الوجود، فالإرادة تكوينية، لا تتخلف عن المراد، قال سبحانه﴿ إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾. وأما إذا تعلقت بتشريع حكم وقانون لفرض عمل المكلف به، فالإرادة تشريعية، ومتعلقها هو التشريع، وأما امتثال المكلف فهو من غايات التشريع ، ربما يقع ويترتب عليه، وربما ينفك عنه."

(١) كتاب الإلهيات، للشيخ جعفر السبحاني،(٤/ ١٢٥) وما بعدها.

هذا هو ما ذكره السبحاني في مقام التعريف بالقسمين اللذين قال عنهما إنهما واضحان، والحقيقة عدم وضوحهما، لما قلنا سابقا، وأنت ترى أنه لم يأت بدليل إلا على الإرادة التكوينية، التي هي الأصل كما قلنا، وأما الإرادة التشريعية، فلم يأت بدليل عليها، ولكن غايتهم الإتيان بآيات يعتقدون أنها أمثلة عليه، والشيعة غالبا ما يقومون بذكر هذين القسمين في مقام الكلام على إثبات عصمة الأئمة، وذلك لأنهم يستدلون بنحو قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ أَهۡلَ ٱلۡبَيۡتِ وَيُطَهِّرَكُمۡ تَطۡهِيرًا ﴾ [الأحزاب:٣٣]، ولا يتم لهم الاستدلال بهذه الآية على عصمة أهل البيت إلا بإثبات أن نفي الرجس يستلزم نفي الخطأ والمعصية والغلط عنهم، وأن الإرادة هنا تكوينية، وأن متعلقها هو إذهاب الرجس، فلو صح أن الإرادة تكوينية وأن متعلقها إذهاب الرجس عنهم، للزم على ذلك أنهم فعلا معصومون، لأن إرادة الله تعالى إذا تعلقت بأمر فيستحيل أن يتخلف متعلقها عن الوقوع. هذا هو حاصل ما يقولونه في هذا الباب. والحقيقة أن هذا خلاف التحقيق، وسوف أوضح ضعف قولهم وبطلانه باختصار فيما يلي.

إن الأصل في الإرادة أنها تكوينية، وأما إرادة التشريع، فهي أيضا تكوين للتشريع، ولا يمكن أن يتخلف تكون التشريع عن الإرادة إذا تعلقت بتكوينه. هذا هو الأصل. فالإرادة التشريعية هي أيضا تكوينية، ولكن متعلقها إنما هو تشريع من تشريعات الله تعالى وحكم من أحكامه جل شأنه.

والظاهر في الآية أن التشريع الذي تعلقت به إرادة الله تعالى إنما هو أمر الله تعالى لأهل البيت بالبقاء في البيت للنساء منهم، وأمره لهن بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإطاعة الله تعالى ورسوله، ثم قال الله تعالى ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذۡهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجۡسَ ﴾ ومعنى الكلام أن هذه التشريعات التي أرادها الله تعالى غايتها إذهاب الرجس، ويترتب عليها تطهير أهل البيت إذا فعلوها. فاللام غائية هنا، لإفادة الترتيب، ومفعول ﴿ يُرِيدُ ﴾

محذوف دلَّ عليه سياق الآية، وهو إنزال الأحكام المذكورة، وغاية الأحكام وفائدتها إذهاب الرجس. فالإرادة إنما تعلقت على حسب ظاهر الآية، بإنزال الأحكام، وقد نزلت ولم تتخلف مطلقا، ولم تتعلق بإذهاب الرجس مباشرة، بل جعلت ذهابه مترتبا على الالتزام بالأحكام الشرعية.

ولكي يثبت الشيعة هذا الرأي، حاولوا جهدهم تفسير فائدة اللام هنا، وصرفها عن كونها لبيان غاية الفعل المراد وما يترتب على الالتزام بالحكم الشرعي، بل جعلوها هي عينها مرادة، أعني إنه لا يصح لهم إلا أن يجعلوها زائدة، فحقيقة الكلام عندهم ﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ فالتطهير هو المصدر المؤول من أن المحذوفة بعد اللام، وأما اللام فهي زائدة على رأيهم. فلو كانت الآية كما قالوا لكان التطهير هو عينه مرادا لله تعالى، وللزم عدم تخلفه، كما يقولون، ولكن هذا غير صحيح، وغير موافق للآية، ويحوج إلى تكلفات منها القول بزيادة اللام، وإحداث قسم آخر للإرادة لا دليل عليه، والتعصب لرأيهم في عصمة الإمام، وغير ذلك من الأقوال الضعيفة.

وتأمل قول الله تعالى في ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ [سورة المائدة: آية٦]، وذلك بعد أمر الناس أجمعين بالوضوء والتيمم، عند إرادة الصلاة بعد الحدث، فقد بين الله تعالى أن هذا التشريع (الوضوء والتيمم) يترتب عليه الطهارة، ويستحيل أن يكون متعلق الإرادة هنا عين الطهارة، وإلا للزم أن جميع المؤمنين طاهرون، والشيعة لا يقولون بذلك ولا نحن. فمتعلق الإرادة إذن إنما هو الحكم الشرعي، هنا كما هو الحكم الشرعين في الآية التي استدلوا بها على عصمة الإمام، والمترتب على الالتزام بالأحكام الشرعية، إنما هو الطهارة، لا العصمة. فكلام الشيعة لا يفيد في إثبات العصمة بهذه الآيات، ولا دليل لهم عليها. قال العلامة البقاعي في نظم الدرر[١]: "﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ ﴾ أي وهو ذو الجلال والجمال بما أمركم به ونهاكم عنه من الإعراض عن الزينة وما تبعها، والإقبال عليه

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للإمام برهان الدين البقاعي (٦/ ١٠٢). طبعة دار الكتب العلمية.

عزوفكم عن الدنيا وكل ما تكون سببا له ﴿ لِيُذْهِبَ ﴾ أي لأجل أن يذهب ﴿ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ﴾ أي الأمر الذي يلزمه دائما الاستقذار والاضطراب من مذام الأخلاق كلها".

وقد وضح الإمام الرازي أوضح بيان حقيقة معنى الآية فقال في تفسير قوله تعالى ﴿ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ ﴾[1]: "يعني ليس المنتفع بتكليفكُنَّ هو الله، ولا تنفعْنَ الله فيما تأتِيْنَ به، وإنّما نفعُهُ لَكُنَّ وأمره تعالى إياكُنَّ لمصلحتكُنَّ". وهذا الكلام كله مبني على المعنى الذي ذكرناه للآية، وليس على المعنى الذي تكلفه السبحاني وغيره.

وقد ذكر الزركشي أن بعض المتأخرين هو الذي اخترع الفرق بين الإرادة الشرعية والكونية، فقال[2]: "قال الأشعري: ولو أراد ما لا يقع لكان نقصا في إرادته لكلالها عن النفوذ فيما تعلقت به وتوسط بعض المتأخرين بما يرفع الخلاف، فقال الإرادة قسمان إرادة أمر وتشريع وإرادة قضاء وتقدير، فالأول إنما يتعلق بالطاعة دون المعصية سواء وقعت أم لا، لقوله تعالى ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ والثانية شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحادثات طاعة معصية." ويلاحظ أن الاستدلال للتقسيم ليس قويا، وهذا الاستدلال مغاير للاستدلال الذي اتبعه الشيعة وأتباع ابن تيمية، وهو في ظاهره أقوى، ولكنه لا يكفي لاختراع قسمين للإرادة، لأن إرادة الله تعالى تعلقت هنا باليسر، والمقصود بما هو يسير من التشريعات، فالله تعالى أراد فعلا ألا يحجِّرَ على المكلفين، وأراد أن ييسر عليهم في التكاليف الشرعية، وقد وقع ذلك. وهو عين التعلق التكويني للإرادة، ولا يفترق إلا بأنَّ متعَلَّقه كان عين التشريع، فهو في الحقيقة إرادة للتشريع، وقد حصل التشريع ووقع. وليس تغاير المتعلق بكاف في ابتكار قسم جديد للإرادة، وإلا لزم استحداث قسم للإرادة بحسب كل جنس من أجناس المتعلَّقات، وهو باطل. فالخلاف لم يرتفع بذلك. ولا يرتفع الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة باستحداث قسم جديد للإرادة، بل يرتفع بأن يقال إن تسمية الأمر بالإرادة غير

(١) التفسير الكبير للإمام الرازي رحمه الله تعالى وأعلى منزلته، (١٣/ ٢١٠). طبعة دار الفكر.
(٢) الإمام بدر الدين الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي،(٤/ ٦٦٤).

صحيح، فيرتفع الخلاف بإبطال القول الغلط، وإثبات القول الصحيح. فليس ما فعله بعض المتأخرين توسطا لأن التوسط يجب كونه موافقا للحق وهذا ليس كذلك.

وأما قول السبحاني[1] : "والقرائن تدلُّ على أن المراد هنا هو الأول من الإرادتين، بمعنى أن إرادته سبحانه تعلقت على إذهاب الرجس عن أهل البيت وتطهيرهم من كل شيء ينفر منه، على غرار تعلق إرادته بإيجاد الأشياء في صحيفة الوجود"، كلام باطل لا قيمة له، بل القرائن إنما دلت على خلاف قوله وزعمه كما بيناه باختصار، وهو لم يأت في كتابه بكلام مفيد في ذلك. بل كل ما أتى به مجرد تعنتات لإثبات رأيه.

وبهذا الكلام يفهم أيضا جهات الرد على المعتزلة الذين اعتمدوا على هذه الأصول، وكذلك الرد على الشيعة المخالفين في هذا الباب، وأما القائلون منهم جميعا بأن الإرادة هي العلم بالنظام الأحسن، فهذا القول يستلزم نفي الإرادة كصفة متميزة عن العلم، وهو نفي للاختيار، مطلقا كما هو ظاهر.

الإرادة والمشيئة والمحبة:

وقد مرَّ معنا فيما مضى أيضا تفريق الشيعة بين الإرادة والمشيئة وكذلك تفريق أتباع ابن تيمية من المجسمة، وهذه التفرقة لا دليل عليها، ولهذا قال العلامة السعد[2] :"(والإرادة والمشيئة) وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الأوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة إلى الكل."

فالمشيئة والإرادة كلمتان مترادفتان عند أهل السنة ودالتان على صفة واحدة، قال الملا أحمد في حاشيته[3] :"لا فرق بين المشيئة والإرادة إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة، أزلية تتناول ما شاء الله تعالى من حيث يحدث، والإرادة صفة حادثة متعددة بتعدد المرادات".

---

(١) الإلهيات، لجعفر السبحاني.(٤/ ١٢٥).

(٢) شرح السعد على العقائد النسفية ص١١٧، من مجموعة الحواشي البهية، طبعة المكتبة الإسلامية.

(٣) المرجع السابق.

والكَرامية كما نعلم أصل كبير وفرقة مشهورة من فرق المجسمة، ولكننا لا نوافق الملا أحمد في حصر الفرق بين الإرادة والمشيئة بالكرامية وحدهم، فقد مرَّ معنا تفريق الشيعة بينهما، وقد فرق أهل السنة كما ذكره بين الإرادة والرضى، فالإرادة عندهم هي صفة توجب التخصيص مطلقا كما وضحه الإمام التفتازاني، ولا يترتب على التخصيص محبة ولا أمر ولا نهي، فهي من صفات الذات، وأما الرضى فهي صفة تستلزم المحبة، ولا يلزم عند الجميع أن تكون المحبة أو الرضى من صفات الذات، بل نقول كل ما أمر الله تعالى به فقد رضيه، وأمره به يستلزم محبته له، فإرادته تعالى لجميع الموجودات لا يستلزم رضاه بها كلها ولا محبته لها كلها، لأن بعض الموجودات منهي عنها، بل الذي نقوله إن الكفر حرام، فهو منهي عنه، وأمر الله تعالى بالابتعاد عنه، فلا يمكن أن يقال إنه تعالى يُحِبُّ الكفر مطلقا، بل إنه منهي عنه وحرَّمه، فالكفر مبغوض له عزَّ اسمه. وكذا كل المعاصي، وهذا صحيح مطلقا لأن المحبة صفة إضافية منتزعة من الأمر، ولا تستلزم قيام معنى في ذات الله تعالى على التحقيق لا معنى حادثٍ (صفة حادثة) ولا قديمٍ. ولكن بعض العلماء من أهل السنة ادعوا أن المحبة والرضا صفتان قديمتان أو صفة واحدة قديمة قائمة في ذات الله تعالى، كالإرادة ولكنها لا تتعلق إلا بما أمر الله تعالى به ورضاه للناس. وهذا وإن لم يستلزم قيام الحوادث بالله تعالى، إلا إننا نراه خلاف التحقيق الذي هو إرجاع الرِّضا إلى الأمر والسخط إلى النهي، أو إرجاع الرضا إلى إرادة الإنعام، والسخط إلى إرادة التعذيب، فيلزم أن يكون الرِّضا على هذا المعنى عين الإرادة، ولكن حتى على هذا المعنى لا يلزم مطلقا كون الكفر مرضيا، لأنه يكونُ مِنْ مُتَعَلَّقَاتِ السّخط.

ويمكن أن يقال إن الرضا هو عين الانتقام، والسخط والغضب هو عين العذاب أو التعذيب، وعلى ذلك يكون الرضا والسخط من أفعال الله تعالى، لا من صفاته الذاتية، وأفعال الله تعالى لا تقوم في ذاته بل في مخلوقاته، فلا يلزم قيام الحادث في

الذات ولا يلزم أيضا كون الكفر مرضيا حتى على هذا القول، وهذا القول أراه قريبا وممكنا. ويمكن أن نسمي الرضا والسخط أو الغضب من صفات الأفعال أي من الصفات التي هي أفعال، وغير قائمة في ذات الله تعالى خلافا للمجسمة والكرامية.

ونحن نعلم أن المجسمة يقولون إن الرضا والغضب هي عبارة عن صفات حادثة في ذات الله تعالى، تحدثان في ذات الله تعالى بعد أن لم تكونا حادثتين.

وخلاصة هذا المبحث، أن الإرادة صفة حقيقية عند أهل السنة، ليست حادثة، والتحقيق أن لها تعلقين تعلقا أزليا صلوحيا بكل الممكنات، وتعلقا حادثا تنجيزيا بالحادثات، فالحدوث هنا صفة للتعلق لا لصفة الإرادة نفسها، وعلى ذلك يكون قول العلامة المحقق الخيالي[1]: "اتفق أهل الحق على أن إرادة الله تعالى تتعلق بما كان ولا تتعلق بما لم يكن"، يكون هذا الكلام مُلاحَظاً فيه التعلّق التنجيزي فقط، ولا يكون مُلْتَفَتاً فيه إلى التعلّق الصلوحي المارّ ذكره.

الإرادة وقدم العالم:

الإرادة كما عرفها علماء التوحيد هي صفة يتم بها تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه، والكلام على الإرادة أصل كبير من أصول علم التوحيد، وبناء عليه تفترق المذاهب في بعض أكبر المسائل، في الوجود والأفعال، ولهذا اهتم العلماء من جميع الفرق والمذاهب بتحقيق قولهم في معنى الإرادة، وقد بَيَّنَّا بَعْضَ ذلك فيما سبق، وسوف نشير لاحقا إلى مسألة من أهم المسائل، وكيفية انبنائها الإرادة، وهي مسألة قدم العالم وحدوثه، فأهم ما تنبني عليه هذه المسألة هو إثبات أن الله تعالى هل هو مريد أو لا، وأن إرادته هل هي صفة له أو هي فعل من أفعاله، وأنها هل هي حادثة أو قديمة، وهل فعله متوقف على إرادته أم أن إرادته عين فعله، مما يلزم عنه عدم كون الإرادة صفة، ويلزم عنه أيضا أن العالم يوجد بمجرد وجود الله تعالى من غير توقف على إرادة الله تعالى.

---

(١) شرح الخيالي على القصيدة النونية للمولى خضر بك، ص٣٦، طبعة نظارة المعارف الجليلة بدار الخلافة العليّة سنة ١٣١٨هـ.

هذه بعض جهات مدخلية الإرادة من مختلف جهاتها في هذه المسألة.

إنَّ الإرادة في الحقيقة من أهم الصفات التي يدور الكلام عليها في علم التوحيد، فلو قارنَّا بينها وبين العلم مثلا، لرأينا أن الاتفاق حاصل على العلم إجمالا، كصفة لله تعالى، وإن تم الاختلاف في بعض التفاصيل. ولو قارنا بينها وبين القدرة مثلا، لرأينا أيضا الاتفاق الإجمالي بين النظار والفلاسفة على القدرة. ولكن الإرادة قد اتسع فيها الكلام بين الفلاسفة ومن تابعهم وبين المتكلمين وخاصة أهل السنة، وأصل الخلاف كان في أن الإرادة هل هي ثابتة أصلا أم لا، وليس فقط في بعض الفروع فيها.

إنَّ الارتباط عظيم بين الإرادة، وبين مسألة قِدَم العالم، أو قدم المخلوقات مطلقا. فالمتكلمون من أهل السنة يبادرون دائما عند الكلام على هذه المسألة بالقول أنه يستحيل أن يكون المراد قديما، لأن ما تتوجه إليه الإرادة، فإنما تتوجه إليه من حيث تخصيصه ببعض ما يجوز عليه، وما كان كذلك، فيستحيل أن يكون أصلا متخصصا بذلك، فلو خصصته مثلا الإرادة بالوجود، فيستحيل أن يكون موجودا، وإلا لزم تحصيل الحاصل وهو محال.

والأصل في الخلاف الكبير الحاصل بين الفلاسفة والمتكلمين مبناه على إثبات الإرادة أو نفيها، فالفلاسفة ينفون الإرادة كصفة، وبناء على ذلك فإنهم يعزون وجود العالم مباشرة إلى الذات، ولذلك يقولون بقدم العالم، ولذلك يقولون بأنَّ ذات الواجب الوجوب علة لوجود العالم، وتوجد بين العلة والمعلول تلازم عقلي كما هو معلوم، فإن قلنا إن أمرا هو علة لأمر آخر، فإن العقل يحكم باستحالة الانفكاك بينهما، فلا يستطيع العقل بعد ذلك أن يتصور العلة بلا معلول، كما لا يستطيع تصور المعلول بلا علة، وهذا هو معنى العلية والمعلولية، تلازم عقلي لا انفكاك له من الطرفين.

وأما المتكلمون فإنهم يقولون إن العالم موجود بإرادة الله تعالى، وإن كان الأمر عندهم كذلك، فهو يستحيل أن يكون قديما، بمعنى يستحيل أن يحكم العقل عليه بعدم الأولية في ذاته، لأن ما توجهت إليه الإرادة يستحيل كونه كذلك. فالعلاقة بين العالم وبين الله تعالى عندهم ليس علاقة علية، بل علاقة الاختيار والخلق، وهذه العلاقة، لا

يستحيل بناء عليها تصور الانفكاك بين وجود العالم ووجود الله تعالى، ولا العكس. وهذا الأمر هو نتيجة خلاف أصلي بين المذهبين والطريقتين، وبهذا الأمر يتبين لنا كم هو البعد بين التصورين، أقصد تصور الفلاسفة وتصور المتكلمين.

فالله تعالى عند الفلاسفة يستحيل التصديق بوجوده، إلا مع التصديق بوجود العالم، وأما عند المتكلمين، فإنهم يقولون بإمكان ذلك الانفكاك. وهذا موقف من المواقف التي ينبغي للعاقل الترجيح فيه قبل أن يختار أحد القولين.

والقائل بمذهب الفلاسفة هنا يلزمه نفي الإرادة الإلهية كصفة تُرَجِّح، والقائل بمذهب المتكلمين، يلزمه إثبات الإرادة. وإثبات الإرادة يلزمه إثبات القدرة الحقيقة، لا مجرد العلّيَّة كما هو بيِّنٌ، فيكون نفي الإرادة نفيا للاختيار، ولذلك نَفَتِ الفلاسفةُ وكل من تبعهم في ذلك الاختيار والإرادة، ولزمه القول بتلازم وجود الله تعالى مع وجود العالم، أي مهما صدقنا بوجود الله تعالى فيجب أن نعتقد بوجود العالم.

وأيضا فإننا بناء على تصور المتكلمين فقط يمكننا أن نجيز وجود عالم آخر، أو عالم غير هذا العالم، أو انعدام هذا العالم، وكل ذلك مستحيل على مذهب الفلاسفة، كما لا يخفى.

فيتبين لنا مما مضى مدى الخلاف الكبير بين الفلاسفة والمتكلمين في هذه المسألة، ويتعدى الخلاف ليشمل كل من اختار مذهب هؤلاء أو أولئك.

ولا نستطيع أن نقول بعد ذلك إلا أن المتكلمين من أهل السنة كانوا دقيقين في تحرير قولهم بحيث يكون متوافقا مع قطعيات الشريعة والعقل، فلا يمكن إثبات أن الله تعالى مريد حقيقة إلا بناء على مذهب أهل السنة، بخلاف الفلاسفة ومن تأثر بهم، فهؤلاء لم يلتفتوا إلى قطعيات الشريعة، وتهافتوا في ادعائهم الالتزام بالبراهين العقلية، فلم يتوافقوا مع هذا ولا ذاك.

الإمامة

إن هذه المسألة من المسائل الكبيرة التي بحثها علماء أصول الدين في كتبهم على اختلاف مذاهبهم، نعم بحثوها باهتمام بالغ، على اختلافهم في اعتبارها أصلا من أصول الدين أو فرعا، أي هل يكتمل إيمان الإنسان بدونها، أو إنها جزء أصيل لا يصح الإيمان إلا بها. وبحثوا في فائدتها للجنس البشري، وغايتها، وطريق الوصول إليها. ومع اختلافاتهم في تلك المباحث، إلا إننا لا نشك في اتفاقهم على أهميتها بغض النظر عن اعتبار موقعها.

وسوف نبحث في هذا الفصل بعض أهم المفاصل في هذه المسألة الخطيرة.

تعريف الإمامة:

لا بد أولا من تعريف الإمامة لنستطيع بعد ذلك الشروع في مباحثها، لأننا لا يمكن الخوض في الأحكام إلا بعد تصور الموضوع.

وسوف نهتم بذكر تعريف الإمامة عند عند أهل السنة، والشيعة الإمامية الإثني عشرية، لأن فهم حقيقة الاختلاف الحاصل بين المسلمين يصبح أسهل عند توضيح الأمر عند الفريقين.

ولا بدَّ لنا أن ننبه أن هناك اصطلاحان يستعملان في هذا المقام، الأول الخلافة، والثاني الإمامة، فأهل السنة لا يرون اختلافا بينهما، ويستعملون أحدهما محلَّ الآخر، وأما الشيعة فيفرقون بينهما، كما سنذكره.

عرَّف الإمام التفتازاني في شرح العقائد النسفية الخلافة، فقال: "نيابة عن الرسول في إقامة الدين بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع".

فالخلافة إذن محصورة في كونها نيابة لرسول الله ﷺ، في إقامة الدين، وليست استئنافا للنبوة، ولا هي من جنس النبوة، كما هي عند الشيعة. فالخليفة مهمته تطبيق الشريعة الإسلامية التي أنزلها الله تعالى على رسوله الكريم. ومن هنا بما أنها تطبيه للشريعة، فلا حاجة إذن لكون الخليفة معصوما، كما يدعي الشيعة، لأن تطبيق الشريعة ممكن بحسب الطاقة البشرية، ولا يشترط في الطاقة البشرية كونها معصومة، بل الأصل كونها ليست معصومة.

ويلاحظ في التعريف أيضا، أن الأصل في الخليفة أن يكون واحدا، فلا يصح تعدد الخلفاء، لما يحدثه هذا من اضطراب كما سنبينه، وهذا هو المفهوم من قول الإمام التفتازاني "**بحيث يجب على كافة الأمم الاتباع**".

وقد احتمل الإمام التفتازاني أن يكون الإمام أعَمَّ من الخليفة، بناء على ما ورد في الحديث من أن الخلافة ثلاثون سنة، فما بعدها ل يكون خلافة، فاحتمل أن يكون ما وراء الثلاثين إمامة لا خلافة، بناء على أن الإمامة أعم، ولكنه أبطل هذا الاحتمال بأن هذا الاصطلاح لم يجده في استعمال القوم، أي أهل السنة، ثم اختار في حل الإشكال السابق، بأن المقصود الخلافة الكاملة، أي ما بعد الثلاثين سنة خلافة ولكنها ليست كاملة ككمال الخلافة المتقدمة.

ثم ذكر الإمام التفتازاني قول الشيعة فقال: "بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم، ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم."اهـ. ونفهم نحن تماما لم يزعم الشيعة الفرق بين الإمامة والخلافة، فهم لا يعترفون للخلفاء الثلاثة الأوائل، وهم أبو بكر الصديق، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، رضي الله تعالى عنهم، لا يعترفون لهؤلاء بالإمامة، بل ربما ينسبون لهم الخلافة فقط. وذلك لأنهم يقولون بأن الإمام خليفة عن النبي من حيث هو نبي، فالإمامةمن جنس النبوة عندهم، لا فرق بين النبي والإمام إلا من جهة أن الإمام غير النبي لا يوحى إليه، أو لا تنزل إليه رسالة وشريعة جديدة، ويشترك مع النبوة فيما سوى ذلك، ولذلك يشترطون في الإمام ما

يشترطون في النبي من العصمة والنصّ وغير ذلك. فمفهوم الإمام عند الشيعة غاير تماما لمفهوم الإمام عند أهل السنة. وسوف نذكر الآن مفهوم الإمام عند الشيعة.

قال السيد محسن الخرازي في شرحه على عقائد المظفر ص٢٧٥ : "ولا يذهب عليك أن جمهور العامة فسروها بما اعتقدوها في الإمامة من الخلافة الظاهرية والإمارة، وقالوا إن الإمامة عند الأشاعرة هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة، ومن المعلوم أن مرادهم منها هي الخلافة الظاهرية التي هي إقامة غير النبي مكانه في إقامة العدل وحفظ المجتمع الإسلامي، ولو لم ينصبه النبي ﷺ للخلافة بإذنه تعالى."اهـ

فهو كما ترى يشير إلى الفرق الذي نسبه الإمام التفتازاني إلى الشيعة، من تفريقهم بين الخلافة والإمامة، وينسب الخرازي القولَ بالترادف إلى العمة، وهو الاسم الذي يسمي الشيعة به أهل السنة. فيتبين لنا أن ما انسبه العلامة السعد إليهم صحيح.

هذا عن مفهوم مصطلح الإمامة عند الشيعة، وأما عن تعريفها، فقد قال الخرازي في ص٢٧٦ : "الإمامة عند الشيعة هي **الخلافة الكلية الإلهية التي من آثارها ولايتهم التشريعية** التي منها الإمارة والخلافة الظاهرية لأن ارتقاء الإمام إلى المقامات الإلهية المعنوية يوجب أن يكون زعيماً سياسياً لإدارة المجتمع الإسلامي أيضا، **فالإمام هو الإنسان الكامل الإلهي** العالم بجميع ما يحتاج إليه الناس في تعيين مصالحهم ومضارهم، الأمين على أحكام الله تعالى وأسراره، **المعصوم من الذنوب والخطايا**، **المرتبط بالمبدأ الأعلى**، الصراط المستقيم، الحجة على عباده، المفترض طاعته اللائق لاقتداء العام به والتبعية عنه الحافظ لدين الله، المرجع العلمي لحل المعضلات والاختلافات وتفسير المجملات، الزعيم السياسي والاجتماعي، الهادي للنفوس إلى درجاتها اللائقة بهم من الكمالات المعنوية الوسيط في نيل الفيض من المبدأ الأعلى إلى الخلق، وغير ذلك من شؤون الإمامة."اهـ

هذا هو تعريف الإمامة عند الشيعة، وهو يخالف خلافا جوهريا التعريف الذي وضحناه عند أهل السنة، ولسنا نحن الذين نقول إن هذا التعريف مخالف لتعريف أهل السنة فقط، بل إن الخرازي نفسه قرر ذلك، وصرح به، فقال ص ٢٧٧ : "فالاختلاف بيننا وبين العامة اختلاف جوهري لا في بعض الشرائط."اهـ. وهذا الخلاف الجوهري قد يتجاهله بعض المتسبين إلى أهل السنة بهدف التقريب بين المذاهب، وهؤلاء يظنون أن التقريب لا يكون إلا بالتجاهل للحقائق، ونفي الأمور الثابتة، بل إن التقريب لا يكون أبداً إلا بعد التقرير الواقعي والصحيح المطابق، والبيان الواضح لحقيقة الخلافات بين المذهبين، فالتقريب متصور فقط بترجيح أحد الطرفين، أو بتعيين طريقة تعامل صحيح مع وجود الخلافات المتقررة، ولا حلّ آخر ممكن، إلا في أوهام بعض أنصار هذه الدعوة. وما أكثر المحبين للمغالطات والتجاوزات الفكرية، ولكننا لسنا ممن ينتمون إليهم.

وتأمل في قول الخرازي : " **الخلافة الكلية الإلهية التي من آثارها ولايتهم التشريعية"** لتعرف بعد ذلك حقيقة قولنا بأن الشيعة يعتبرون الإمامة تكوينية وتشريعية، بل التشريع تابع ولازم عن التكوين، ونقصد بالتكوين التدبير للعالم إيجادا وإعداما، أو تصريفا تكوينيا له، لا تشريعيا فقط. وهم يقولون إن الولاية التشريعية تابعة للتكوينية، لأن من يملك التصرُّفَ الكونِيَّ يملك قطعاً أنْ يَأْمُرَ وَيَنْهَى.

وكما ترى فإن الإمام عندهم معصوم أيضا، وعالم بالعلم الشامل، والتحقيق أنه عندهم عالم بالكليات والجزئيات، كما سترى، لأن الإمام خليفة الله تعالى ولذلك يصفونه بالإلهي.

والإمام يقوم مقام النبي في كل صفاته ما عدا الكونه نبيا، قال الخرازي في ص ٢٧٨ : "وهكذا فالإمام يقوم مقام النبي في جميع صفاته عدا كونه نبياً، وبالجملة فالأئمة هم ولاة أمر الله وخزنة علم الله وعيبة وحي الله من بعد النبي، وتراجمة وحي الله والحجج البالغة على الخلق وخلفاء الله في أرضه وأبواب الله عزَّ وجلَّ التي يؤتى منها..و...فهذه منزلة عظيمة لا ينالها الناس بعقولهم أو آرائهم."اهـ

ولذلك قلنا لك إنه لم يقل في تعريف الإمامة: "الخلافة الإلهية" فوَصَفَها بأنها إلهيَّة، عبثا، وقال في ص٢٨٢: "وقد عرفت مما ذكرنا أن الإمامة هي الخلافة الإلهية التي تكون متممة لوظائف النبي وإدامتها عدا الوحي."اهـ

وبناء على هذا التصور فيستحيل أن لاتكون الإمامة عندهم من أصول الدين، ولذلك قال الخرازي في ص٢٨٢: "فما أوجب إدراج النبوة في أصول الدين أوجب إدراج الإمامة بالمعنى المذكور فيها، وإلا فلا وجه لإدراج النبوة فيها أيضا."اهـ وبناء على ذلك فلا إسلام لمن لم يعرف الإمامة.

وما أوردناه كاف لامتلاك فكرة جيدة عن مفهوم الإمامة عند الشيعة وعند أهل السنة. ونستطيع أن نبني نحن بقية المباحث المتعلقة بالإمامة على هذا القدر من المفاهيم.

الإمامة عند أهل السنة:

سوف نبين مذهب أهل السنة في الإمامة، وذلك بالاعتماد على الأدلة الإجمالية الموجزة، فالتفصيل في هذا المبحث يحتاج لكتاب خاص.

بما أن الإمامة لها طرفان، فهي من جانب فعل من أفعال الإنسان، له غاية من وحكمة معينة، وله حكم شرعي. فكان بحثهم فيها من هذين الجانبين.

أمام من حيث هي فعل إنساني، فالإمامة هي عبارة عن إدارة شؤون الخلق العامة، بالاستناد على الأحكام الشرعية المتعلقة بتلك الأمور. فالإمامة إذن، يشترط فيها جهاز كامل، لا شخص واحد، ولكن لا بد أن يكون لهذا الجهاز رئيس مسؤول، لضمان عدم اختلال الأحوال وتنازع الأطراف.

مدار البحث سيكون عن ما تقطع به العقول في هذا الباب، وما تُجَوِّزُهُ، ويهمنا هنا أن نعرف أحكام العقول، لأنَّ ما تقوله الشريعة يجب أن لا تخالف أحكام العقول، فيستحيل أن تحكم العقول بأن الأمر الفلاني مستحيل أو واجب، وتأتي الشريعة بتجويزه، ولكن قد يمكن أن تأتي الشريعة بإيجاب ماتجوزه العقول، فلا تناقض عندذاك. وهذا قول مُسَلَّمٌ، أو يجب أن يكون كذلك.

حُكْمُ الإمامَةِ عِنْدَ العَقْلِ:

إنَّ أوَّلَ أَمْرٍ يجب تقريره والتسليم به، هو أن الإمامة ضرورية للجنس البشري، أي إنها لازمة لوصول الجنس البشري إلى غايته من الاستقرار والحصول على الأمان والسعادة بحسب الإمكان البشري. فالاحتياج إلى الإمامة أمر واضح، لأن المنازعات تتكاثر بين الناس، والوسيلة الأكبر لحل هذه الإشكالات والحد من التعديات الواقعة بين الناس، هو الإمامة. فهي إذن من ناحية العقل العملي وسيلة للوصول إلى الغاية المحمودة من التعايش بين الناس.

ولكن هل يلزم عن أنها ضرورية ولازمة، أن الناس لا يمكن أن يستمروا في الحياة إلا بها؟

من الواضح أن الجواب الصحيح هو النفي. بل غاية ما يمكن أن يلزم إنما هو ازدياد الاضطراب بينهم. وأيضا، فإنه مع عدم وجود الإمام الواحد، يمكن وجود أكثر من رئيس للناس، فيمكن وجود رئيس لكل مجموعة من الناس، ومع هذا الأمر، قد يحصل بعض النظام، ولكنه لا يكون موازيا للنظام الذي يمكن تحصيله مع كون الرئيس واحداً.

ففي ظلِّ هذا التوضيح، هل يمكن أن نقول إن وجود الإمام ضروري عقلا، بمعنى إنه لا يمكن أن تستمر حياة الناس إلا به، أي هل لا يوجد بدائل وإن كانت لا تقوم بنفس قدر المهمة التي يقوم بها الإمام؟

من الواضح أن العقل لا يحكم بالضرورة العقلية هنا، كما أنه لا يحكم بالضرورة في إرسال الرسل والأنبياء إلى الناس. فحكم الرئيس للناس في العقل هو الجواز لا الوجوب، إذن.

وأما إن أريد بأن الرئاسة واجبة عقلا، بمعنى إنا راجحة عمليا على نفيها وعدمها أو ضدها، بالمعنى السابق، فإننا نقول نعم، إن العقل العملي يحكم بترجيح وجود الإمام على عدم وجوده، ولكن لا يخفى إن الحكم العقلي بالوجوب العملي، لا ينافي ما قلناه سابقا من الحكم عليها بالجواز العقلي، من الناحية المحضة.

فيتبين لنا إذن أن الحكم العقلي على الإمامة هو الجواز، لا الوجوب.

ولكن يمكن أن يقول قائل، إن الإمامة واجبة عقلا لأنها مصلحة للناس، والله تعالى يجب عليه فعل المصالح، وقد يقولون: إنها واجبة، لأنها لطف من الله، ويجب على الله تعالى فعل ما فيه لطف للناس؟

والجواب على ذلك، إن هذا متفرع على أنه يجب عقلا على الله تعالى شيء، والتحقيق أنه لا يجب شيء على الله تعالى، فبطل مُسْتَنَدُ السؤال.

وقد يقول قائل، إن الإمامة واجبة عقلا على الله تعالى، لأنها خير، والله تعالى جواد، والجواد لا يمنع الخير.

والجواب، إن الوجوب العقلي على الله تعالى مبنيٌّ على كون الله تعالى علة وأفعاله معلولة لذاته، أو هو يؤول إلى ذلك، وهذا أمر باطل، لأن الله تعالى فاعل مختار، وليس فاعلا موجَبا، فكل علاقة بين الله تعالى وبين مفعولاته، تنبني على العِلِّيَّةِ والمعلوليَّة المُبْطِلَة لكون الله تعالى فاعلا مختارا، فهي باطلة. وبذلك يظهر بطلان ما قالوه.

ثم إنَّ الجودَ والكرم هو فعل ما ليس بواجب ولا حتميا، وأما صدور فعل على سبيل اللزوم والحتم، فكيف يسمى هذا جودا وكرما، والكرم لا يصدر على جهة الاضطرار والحتم.

والقاعدة المطردة في هذا الباب هي أنه لا يجب على الله تعالى شيء مطلقا. وهذا هو محل الكلام. أما الواجب على الناس، فلو قلنا ثبوت الأحكام على الناس بالعقل، فلا مانع من إيجابها ترجيحا، ولكن مع القول بأن لا حكم إلا بالشرع فلا يثبت واجب إلا بالشريعة.

وكل ما مضى كان في أن الإمامة هل تجب على الله تعالى، وقد أثبتنا أنها لا تجب. أما على الناس، فإما أن تكون واجبة بالعقل، وهذا متوقف على الإيجاب العقلي، أو تكون واجبة بالشرع، وهو الحق.

طريق تعيين الإمام:

إذا أوصلنا بحثنا إلى أن وجود إمام راجحٌ على عدمه، فالسؤال الآن الذي بحث فيه الناس ولا يزالون يبحثون، هو: كيف السبيل إلى معرفة مَن هو الإمام الذي يجب التسليم بالقياد والطاعة؟!

وهذه المسألة ليست عقلية مجردة لا واقع لها، بل لها واقع ولها تأثير في هذا الواقع وأيّ تأثير! بل نستطيع أن نقول إنها تشكل جانبا مهما جدا في حياة وتاريخ أيّ أمة من الأمم في العصور القديمة والحديثة حتى هذا الزمان.

وطريق تعين الإمام يجب أن تكون تابعة لوظيفته كما لا يخفى، والوظيفة إنما تتحدد بحسب ما هو الموجود الذي له قيمة يحرص الناس على الحفاظ عليه، ويعجز كل واحد منفردا عن القيام بحقه.

فالإنسان واقع بحسب التصور الإسلامي بين طرفين، الأول: الدنيا، والثاني: الآخرة، ومصيره يتحدد بحسب عمله، وعمله يجب أن يكون متقيدا فيه بالأحكام الشرعية، والعمل الواقع في الدنيا إما أن يكون مقصودا فيه صلاح الدنيا أو صلاح الآخرة، أي صلاح أحوال الإنسان في آخرته.

فالدين في النظرة الإسلامية معتبرٌ لأنَّ له وجودا مؤثرا، وليس هو مجرد وهم أو خيال أو تقديرات افتراضية معينة لبعض الناس بحيث يمكن معارضتها بمجرد تقديرات أخرى، ولذلك فإن النتيجة الطبيعية هنا تفرض علينا أن نقول بلزوم اعتبار وملاحظة الناحية الدينية في تعين الإمام، لأن وظيفة الإمام لها تعلق بالدين ولها تعلق بالدنيا، فليست مرتبته دنيوية محضة.

ولا أعتقد أن مسلما ملتزما بهذا الدين يعارض هذا القدر الذي قررناه، وإذا سلم لنا ذلك، فيمكن أن نقول:

يجب أن تتوفر في الإمام صفات ملائمة لآخرة، ويجمعها أن يكون صالحا في الدين صلاحا كافيا لموقع وظيفته، وصفات تنفع في الدنيا تجمعها عبارة أن يكون حاذقا بأحوالها وبمسالك أبنائها.

وقد فصل العلماء في الصفات التي يجب تحققها في الإمام، ولكنهم ما اهتموا بذلك إلا لخطورة هذا المنصب وعظيم أثره، فالذي يقوم عليه يجب أن يكون متميزا ومناسبا له، وإلا ترتبت العديد من المفاسد على الناس في دينهم ودنياهم.

فالإسلام إذن لا يفرق في هذا المنصب بين الدين والدنيا، وذلك متفرع كما هو ظاهر على النظرة الكلية للدين في أصل الوجود وغايته، والجامعة بين الدين والدنيا، وكونهما مرحلة معينة إلى الحياة الآخرة. وذلك خلافا لكثير من المبادئ المعاصرة التي تقيم هذا المنصب على أساس دنيوي فقط، وتهمل الدين لأنها لا تؤمن به بل تعتبره مجرد نظرة فردية يختارها الفرد، ولا علاقة لها بالنظم الكلية والإدارة الجماعية، وذلك مثل الديمقراطية الرأسمالية، وما يسمى الآن بالعلمانية أو العولمة، وأساسها كلها هو الحداثة التي قامت على فصل الدين عن الدولة، بل تعدت هذه النظرة إلى أن اعتبرت ما يأتي به الدين ليس بالضرورة أن يكون حقا مطابقا لما هو بالخارج. ويوافقها في هذا المبدأ الشيوعي القائم على إنكار الأديان حتى على المستوى الفردي، فهذا النظام لا يجيز للأفراد التمسك بالدين حتى وإن لم يتدخلوا في السياسات العامة.

فالدين الإسلامي، ومبدأ الإمامة فيه مغاير لنظرة تلك المبادئ في منصب الإمامة، ولذلك لا يجوز أن تستورد الأمة المسلمة نظام الرياسة من تلك المبادئ وتطبقه على الشعوب الإسلامية، وهي إن فعلت ذلك تكون قد اعترفت بأنها تخلت عن أساس حكم صريح في الدين الإسلامي.

وقد لخص الإمام الرازي الطرق التي يمكن أن يصير بها الإمام إماما، وذلك بحسب ما افترقت عليه الفرق الإسلامية فقال[1]:

"اتفقت الأمة على أنَّ النصَّ منَ الله تعالى ورسوله على شخص بالإمامة سببٌ مستقل لصيرورته إماما، لكنهم اختلفوا في أنه هل يصير إماما بطريق آخر سوى هذا التنصيص أم لا؟

(١) الأربعين في أصول الدين (٢/ ٢٥٨).

فقالت الزيدية: إنَّ الفاطمي إذا كان عالما زاهدا وخرج بالسيف ودعا إلى نفسه بالإمامة صار إماما.

وقال أصحابنا والمعتزلة: عقدُ البيعة سبب لحصول الإمامة.

والإثنا عشرية أنكروا ذلك."اهـ

فيفهم من ذلك أن الأمة أجمعت على أنه إذا وجد نصٌّ من الشارع يقول فيه: إن فلانا من الناس هو الإمام، لكان هذا الطريق سائغا ومقبولا، وتثبت به إمامة المنصوص عليه، ولا يمكن الخلاف بين المسلمين في هذا الطريق.

ونحن نرى أن ما قاله الزيدية من وجوب كون الإمام من نسل فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها ليس لهم هليه أي دليل، فتمسكهم به مجرد تحكم. وقياساتهم التي يعتمدون عليها يمكن معارضتها بغيرها مما يقابلها، وهذا كاف لإسقاطها.

وأما قول الشيعة الإمامية الإثني عشرية من أنه لا يعتبر الواحد إماما إلا إذا كان منصوصا على اسمه في الشريعة فهو إغلاق منهم لباب عظيم من المنافع للبشر في الدين والدنيا، وتحكم منهم بالشريعة، وادعاء لما لم يثبت لهم عليه دليل. فلم يسلم لهم غيرهم صحة ما ادعوه من أن النبي عليه السلام قد نصَّ على إمامة علي كرم الله تعالى وجهه، وقد بين علماء السنة أن جميع ما اعتمد عليه هؤلاء مجرد توهمات وتحكمات منهم، ولو كان نص الرسول بينا واضحا بالدرجة التي ادعاها الشيعة، لما خفي في زمان الصحابة، ولما استطاع أحد لا أبو بكر ولا عمر رضي الله عنهما أن يخفيه ولا أن يخالفه كما ادعى الشيعة، فلم يكن عليٌّ رضي الله مقطوعا من قومع ولم يكن مجهولا بينهم، ولم يكن الرسول عليه السلام منبوذا من الصاحبة ولا من قومه، ولو قال مثل هذا النص الذي يدعيه الشيعة لما خفي على أحد منهم، ولو أراد بعد ذلك بعضهم خيانته في ذلك الأمر كما يزعم الشيعة، لما استطاع إلى ذلك سبيلا، ولما وافقه على ذلك أغلب الصحابة، وفوق ذلك كله فإنه يستحيل أن يسكت على ذلك صاحب الشأن الأول في ذلك وهو علي رضي الله عنه، ولكنن اعرفنا أنه لم يعارضهم ولم يقاتلهم بل مشى معهم وعاونهم وأيدهم، ولو كان يعلم مثل ذلك النص وسكت عليه ولم يعلنه بين الصحابة ولد يدعُهُم إليه ويقاومهم عليه، لكان –حاشاه - أول الخائنين.

ولـو كـان أبـو بكـر وعمـر خائنين للرسـول عليـه السلام ويبيتون ذلك من قبل موته كما يدعـي الشيعة، فما بـال النبي مات وهو راضٍ عنه، وهو مُعَظِّمٌ لشأنهم، وما باله لم يُشِرْ مطلقا إلى خلاف ذلك أثناء حياته، هل كان النبي جاهلا بأمرهم وعلمه الشيعة المتأخرون بعد مئات السنين؟ ولـو كـان عالما بشأنهم فميف جاز لـه السكوت عليهم خاصة في أمر عظيم يدعي الشيعة أنه من أصول الدين التي يكفر من يخالفها؟

ولا يُساعِدُ الشيعةَ التجاؤُهُم إلى قانون اخترعوه بعد ذلك، وبرروا به جميع هذه التناقضات وسمَّوه بالتقية، وادعوا أن النبي كان يتقي هؤلاء، أي يخاف شرَّهم، وادعوا أيضا أن عليًّا كرم الله وجهه إنما سكت تقيَّةً، وحرصا على نفسه وحرصا على مصلحة المسلمين، فأينَ مصلحة المسلمين وأنتم تدعون أنه سكت على تغيير أصلٍ عظيم وركن كبير في الدين، وأيـم مصلحة الدين وأنتم تدعـون أنه أَيَّدَ مَنْ خان الرسول بزعمكم ومشى معهم وساعدهم، ترى هل يمكن لعاقل أن يدعي دعواهم؟ هل يمكن لإنسان أن يقبل بما يقولون؟ ونحن نرى أن عامة المسلمين وعلماءهم ينزهون أنفسهم من أن يفعلوا الفعل الذي ينسبه الشيعة إلى عليٍّ أحد أعظم الصحابة على الإطلاق.

إنهـم يدعـون أن عليا سكت عن أصل عظيم من أصول الدين وهو أنه هو الإمام، وأنَّ الإمام مطلقا يجب أن تنصيصه بالنص لا غير، وأنـه رضي أن يدخل مع المسلمين بالبيعة لغيره وأن يتساوى هو مع غيره من المرشحين للإمامة، رضي بكل ذلك والشيعة يدعـون أن ذلك كله مخالف لأصل الدين من أنكره كفرَ، ولكنهم يعللون ذلك بالتقية، وأيُّ تقية هذه التي يترتب عليها كل هذه المفاسد.

هـل يستطيعون أن ينكروا أن عليا لـو قاتـل غيره مـن المسلمين وجاهرهم بأنه هو الإمام وقاومهم على ذلك ودعا إلى نفسه كما فعل عبد الله بن الزبير والحسين ابنه رضي الله عنهم، وكما فعل غيرهم ممن لا يلحق بهم ولا بأدناهم، لو فعل ذلك لعرفنا على الأقل أنه يعتقد في نفسه أولوية الإمامة كما علمنا من غيره، ولو أبرز تلك النصوص التي يدعيها الشيعة حتى لو قتل دونها، فهو لا محالة مقتول، لما ترتب على ذلك خفاء هذه النصوص على معظم المسلمين في أغلب الأزمان، ولصار الشيعة إذا عارضوا

غيرهم استدلوا بنصوص مشهورة معلومة بدلا من أن يستدلوا بنصوص وأحاديث وروايات ينكرها عليهم غيرهم.

إننا نستطيع أن نقلب على الشيعة جميع ما يدعون بهذا الأسلوب، ولعمر الله إن قولنا ومنطقنا يكون أقوى وأقرب قبولا وأكثر توافقا مع سياق التاريخ ومكانة الصحابة الثابتة بالنصوص الصريحة الواضحة المشهورة غير الخفية كالنصوص التي يدعونها.

وإذا كان النزاع في عليٍّ كرم الله وجهه وإثبات أنه هو الإمام بالنص بعد النبي عليه السلام، لا يتمُّ لهؤلاء الشيعة، فلا يتم لهم إثبات الأئمة الأحد عشر الذين ادَّعَوْهُم، وخاصة الإمام الثاني عشر الذي لو أردنا أن نبين فساد مذهبهم فيه لطال كلامنا وخرجنا عن مقصودنا في هذا الكتاب.

إذن يتحصل لنا أن الطريق الشرعي الواضح والصحيح الذي يثبت لتعيين الإمام عدا النصّ إنما هو البيعة للإمام، كما قال به الأشاعرة والمعتزلة، ومن وافقهم في ذلك. والبيعة قد تحصل بالتغلب وقد تحصل بالرضا، ولا شكَّ أن حصول البيعة بالرضا من سائر المسلمين هي الأصل، وهي القانون، ويكفي عن جماهير المسلمين أعيانهم، وهم من يُسَمَّوْنَ بأهل الحل والعقد إذا تعذر الجماهير، فإن المقصود إنما هو تحصيل رضا الأمة بهذا الإمام، فأي طريق حصل به التيقن بهذا الرضا، كفى بعد تحصيل المرشَّح لشروط الإمام وصفاته.

وعلى كل الأحوال، فإن المسلمين لا إمام لهم في هذه الأيام بل لا دولة لهم، وعدم وجود دولة لهم، لا يستلزم سقوط الواجب المتعلق بهم جميعا لإقامة الدولة الإسلامية.

والله الموفق

فهرس المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة